

Schelling und Swedenborg

Ein Beitrag zur Problemgeschichte des deutschen Idealismus
und zur Geschichte Swedenborgs in Deutschland

nebst einem Anhang über K. C. F. Krause und Swedenborg
sowie Ergänzungen zu R. Schneiders Forschungen

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Religionswissenschaft
der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg a. d. Lahn

vorgelegt von

FRIEDEMANN HORN

aus Oppeln in O. S.

1954

Buchdruckerei Karl Schahl, Lörrach-Stetten

Schelling und Swedenborg

Ein Beitrag zur Problemgeschichte des deutschen Idealismus
und zur Geschichte Swedenborgs in Deutschland

nebst einem Anhang über K. C. F. Krause und Swedenborg

sowie Ergänzungen zu R. Schneiders Forschungen

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Religionswissenschaft
der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg a. d. Lahn

vorgelegt von

FRIEDEMANN HORN

aus Oppeln in O.S.



1954

Buchdruckerei Karl Schahl, Lörrach-Stetten

Meinem hochverehrten Lehrer
Herrn Professor *D. Dr. Ernst Benz*
dankbar gewidmet

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorbemerkung	VII
Einleitung	1
1. Zwei eingefleischte Vorurteile	1
2. Gegenstand und Ziel der Untersuchung	5
A. Historischer Teil	7
I. Ansatzpunkte bei Schelling	7
1. Schelling und die Theosophie	7
a) Der Systematisierungsgedanke	7
b) Schelling und die württembergische Theosophie	9
c) Erkenntnistheoretische Voraussetzungen, intellektuelle Schau	9
d) Zusammenhang zwischen beiden Welten	10
e) Geisterwelt	12
2. Die Bedeutung von Carolines Tod	20
II. Quellen und Methode	26
III. Entstehungszeit des Dialogs „Clara“	32
B. Analytischer Teil	41
I. Die Lehre von der Geisterwelt etc.	41
1. Entwicklung und Unsterblichkeitslehre bei Schelling (bis 1809)	41
2. Analyse der Stuttgarter Privatvorlesungen	46
3. Der Bruch in Schellings Eschatologie	70
4. Anti-Jacobi	88
5. Schellings Briefe	101
II. Die übrigen Lehren	103
1. Die Schwierigkeiten einer Analyse	103
2. Korrespondenzen und Grade	106
3. Geschlechtsdifferenzierung, Liebe und Ehe	111
4. Christologie und Erlösung	114
5. Universalität der Heilstat Christi, Lehre von den Planeten- bewohnern	119
C. Schluß	123
Die Prinzipien von Schellings Kritik an Swedenborg, Ausblick	123
Anhang	127
1. Krause und Swedenborg	127
2. Einige Ergänzungen zu R. Schneiders Forschungen	131
Anmerkungen	135
Literatur	161
Register der Namen und Sachen	163

Abkürzungen

Clara I = die ersten drei Gespräche, wie sie in den „Sämtl. Werken“ zum
Abdruck gelangten = WW I, 9, S. 1—110

Clara II = Fortsetzungsfragment eines 4. Gesprächs, abgedruckt in Separat-
ausgabe „Clara“ 1862, sowie bei M. Schröter Weltalter-Fragmente
a. a. O.

St. P. V. = Stuttgarter Privatvorlesungen v. J. 1810 = WW I, 7, S. 419 ff

Wegbahner = Benz, „Swedenborg als geistiger Wegbahner der deutschen
Romantik etc.“ a. a. O.

Swedenborg i. D. = Benz, „Swedenborg in Deutschland“ a. a. O.

v. m. g. = von mir gesperrt.

E. L.

Enth. Offb.

E. O.

E. K.

G. V.

H. G. oder A. C.
(Arcana Coelestia)

H. u. H.

H. S.

L. u. W.

V. C. R.

= Swedenborg

Eheliche Liebe, a. a. O.

Enthüllte Offenbarung, a. a. O.

Erklärte Offenbarung, a. a. O.

Erdkörper i. Weltall, a. a. O.

Göttliche Vorsehung, a. a. O.

Himmliche Geheimnisse, a. a. O.

Himmel und Hölle, a. a. O.

Lehre v. d. Heiligen Schrift, a. a. O.

Liebe und Weisheit, a. a. O.

Vera christiana religio, Wahre

Christliche Religion, a. a. O.

Vorbemerkung

In seinen Untersuchungen über die Auseinandersetzung F. C. Oetingers mit der Person und Lehre *Emanuel Swedenborgs* hat *Ernst Benz* mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen, daß *Schelling*, „dieser größte Schüler der schwäbischen Theosophen und Apokalyptiker“, in seiner Metaphysik die Hauptideen Swedenborgs habe wieder auferstehen lassen¹. Bei dieser Behauptung kann sich Benz im wesentlichen nur auf seinen eigenen Aufsatz „Swedenborg als geistiger Wegbahner des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik“² stützen, in dem er zuerst einen allgemeinen Überblick über die bezeichnete geistesgeschichtliche Situation gibt, um anschließend den Einfluß Swedenborgs auf Schelling mehr im einzelnen aufzuzeigen. Dieser Aufsatz hat jedoch seiner Zielsetzung entsprechend nur programmatische Bedeutung und beschränkt sich bewußt auf eine großzügige, das Detail im allgemeinen vermeidende Analyse einer einzigen Schellingschen Schrift, nämlich des Dialogs „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (Clara)“.

Gegenstand vorliegender Arbeit soll es nun sein, den ganzen mit der Beziehung *Schelling—Swedenborg* zusammenhängenden Fragenkomplex einer näheren Untersuchung zu unterziehen, soweit Zahl und Beschaffenheit der vorhandenen Quellen dies zulassen. Damit stellt sie einerseits einen Beitrag zur Problemgeschichte des deutschen Idealismus und andererseits zu der von Ernst Benz neu begonnenen Geschichte Swedenborgs in Deutschland dar. Wenn im Verfolg dieser Absicht gleichzeitig ein gewisser Beitrag zur Schelling-Forschung geleistet werden kann, so ist das dem Verfasser eine angenehme Begleiterscheinung, aber nicht die Hauptsache.

Einleitung

„Nicht weil er Geister, sondern weil er
Wahrheiten gesehen hat, interessiert uns
Swedenborg“. Ossoli.

1. Zwei eingefleischte Vorurteile

Zwei Mißverständnisse oder Vorurteile hinsichtlich der Beurteilung Swedenborgs liegen sehr nahe, gehen bis zu dessen Lebzeiten zurück und begegnen daher jedem, der sich mit Swedenborg kritisch aber ehrlich auseinandersetzen will. Es sind dies, erstens, die Meinung, Swedenborg sei nichts als ein „Geisterseher“, der eine reichlich phantastische Lehre von der Geisterwelt aufgestellt habe, die das A und O seines gesamten theologischen Werkes ausmache, zweitens, die Furcht, für ungebildet oder „unwissenschaftlich“ gehalten zu werden, wenn man an das Vorhandensein von Geistern, einer geistigen Welt und an die Möglichkeit einer Verbindung mit ihr glaubt.

Was das erste der beiden Vorurteile anbelangt, so muß immer von neuem darauf hingewiesen werden, daß Swedenborg kein gewöhnlicher Geisterseher war, und daß der eigentliche Kern seiner Lehre ganz woanders liegt, als der erste Augenschein erkennen läßt. Es erscheint fast paradox, aber es ist einmal so: Swedenborgs Lehre von der Geisterwelt und vom Fortleben nach dem Tode ist gleichsam nur die Schale, die die meisten seiner Beurteiler nicht durchdringen. Dabei hat aber natürlich die Schale ihre Bestimmung und Rechtfertigung nur vom Kern her. So ist es denn kein Wunder, daß die überwiegende Zahl der Kritiker Swedenborgs, oberflächlich und ohne eindringende Kenntnis, sein gesamtes religiöses Werk als Unsinn bezeichnet.

Ein so scharfsinniger Geist wie *Heinrich Heine* hat im Zuge seiner späten Rückkehr zu Gott erkannt, daß die Lehre von der Fortdauer nach dem Tode nur wie eine Zugabe sein kann, nachdem man die wichtigsten Grundlehren der Religion insgesamt akzeptiert hat. Im Nachwort zur letzten eigenhändigen Ausgabe seines „Romanzero“ v. J. 1851

schreibt er im Blick auf Swedenborgs Lehre vom Fortleben nach dem Tode:

„Ja, ich bin zurückgekehrt zu Gott, wie der verlorene Sohn, nachdem ich lange Zeit bei den Hegelianern die Schweine gehütet . . . Wenn man nun einen Gott begehrt, der zu helfen vermag — und das ist doch die Hauptsache —, so muß man auch seine Persönlichkeit, seine Außerweltlichkeit und seine heiligen Attribute . . . annehmen. Die Unsterblichkeit der Seele, unsere Fortdauer nach dem Tode wird uns alsdann gleichsam mit in den Kauf gegeben, wie der schöne Markknochen, den der Fleischer, wenn er mit seinen Kunden zufrieden ist, ihnen unentgeltlich in den Korb schiebt . . .“ 3.

Diesem richtigen Grundsatz entsprechend hat denn auch Swedenborg, im Gegensatz zu der oberflächlichen Meinung der meisten Kritiker, seine Lehre vom Fortleben keineswegs ins Zentrum seiner Theologie gestellt. Davon überzeugt am einleuchtendsten sein Alterswerk „Vera Christiana Religio“, in dem er die Summe seiner gesamten visionären Theologie zieht. Der Lehre vom Leben nach dem Tode ist dort nicht ein einziges besonderes Kapitel gewidmet.

Wenn man also nur nach seiner eigentümlichen Eschatologie das gesamte Werk dieses Mannes beurteilen wollte, so hieße das geradezu, das Pferd am Schwanz aufzäumen. Wie bereits betont, muß immer wieder auf diese Gefahr hingewiesen werden, denn ihr erliegen noch nach wie vor die weitaus meisten Beurteiler. Schon K. C. F. Krause, der während eines Zeitraumes von fast 30 Jahren intensiv und mit offenbar wechselnder Einstellung Swedenborgs Lehre studierte⁴, hat dies klar erkannt. In seinem „Geist der Lehre Immanuel Swedenborgs“⁵ heißt es:

„Es war mir aufgefallen, daß in allen Darstellungen der Geschichte der Philosophie, sowie in allen mir bekannten Darstellungen der Geschichte des christlichen Lehrbegriffes, Swedenborg's Lehre, die man meist nur als eine phantastische Geisterseherei vom Hörensagen kannte, fast ganz verschwiegen oder falsch beurtheilt ist. Ein Unrecht wider einen hochachtbaren, ehrwürdigen Mann, welches wieder gut gemacht werden soll“.

Diese einseitige und völlig ungenügende Beurteilung Swedenborgs hat allerdings auch einen gewissen „Vorzug“, der ihre häufige Anwendung begreiflich macht. Seine Lehre von den letzten Dingen erscheint nämlich, sobald man sie von allen Prämissen seiner Gesamtheologie getrennt hat, vom kirchlich-orthodoxen Standpunkt aus geradezu als Ketzerei. Diese Tatsache bietet nun die bequeme und erwünschte Handhabe, eine schwierige und an Herz und Hirn hohe Ansprüche stellende, „weitläufige“ Lehre in Bausch und Bogen ohne weitere Prüfung zu verdammen, um ihrer entledigt zu sein. Auch dies scheint schon Krause beobachtet zu haben, denn er sagt:

„Allen Menschen von lauterem Wahrheitssinne . . . kann dieser „Geist der Lehre I. Swedenborgs“ willkommen seyn; obwohl Viele von Denen, welche ausschließend eigentümlichen Lehrsätzen verschiedener christlicher Parteien

zugethan sind, auch diesen Auszug verwerfen werden, sowie sie das ganze Streben Swedenborgs, und alle seine Schriften als ketzerisch und schismatisch verachten und wegwerfen“ 6.

Indem er diejenige Lehre Swedenborgs besonders heraushebt, die ihm den meisten Eindruck gemacht hat⁷, ruft Krause gleichsam beschwörend aus:

„Möchten doch alle christlichen Parteien in der einfachen, frommen Sittenlehre übereinstimmen, welche Swedenborg so lichtvoll und eindringlich ausgesprochen hat; und darin: daß die Erfüllung der Gebote Gottes in Liebe wahres Christentum ist!“.

Krause war durchaus kein Swedenborgianer — er betont das in seiner Vorrede an den Leser auch ausdrücklich —, aber er gibt auf seine Weise ein gutes Beispiel ehrlicher und zum Wesen vordringender Beurteilung des Werkes Swedenborgs, d. h. er läßt sich nicht abschrecken, wenn auch manches darin seinen eigenen Anschauungen widerspricht und er daher „dem Swedenborg'schen Systeme, als Ganzem, nicht zugethan“ sein kann. Durch diese gewisse Vorurteilslosigkeit, die sich um die üble Nachrede der „phantastischen Geisterseherei“ nicht kümmert, welche besonders seit Kants „Träumen eines Geistersehers“ den großen Schweden zum Narren stempeln möchte, dringt er in den einen und anderen Stollen des Swedenborg'schen Geistes-Bergwerks ein und fördert kostbares Material zu Tage, um es in der Werkstatt seiner eigenen Philosophie zu verarbeiten⁸.

Baron *de Geymüller* zitiert in seinem Buch „Swedenborg und die übersinnliche Welt“⁹ das Wort der Marquise *Ossoli*, das wir als Motto über diesen Abschnitt gestellt haben: „Nicht weil er Geister, sondern weil er Wahrheiten gesehen hat, interessiert uns Swedenborg“.

Allerdings betont Geymüller¹⁰, und mit Recht, daß

„das nicht der logische Abschluß eines Werkes sein (kann), das sich auf jeder Seite auf das Zeugnis eines Mannes beruft, dessen Behauptungen ihre ganze Beweiskraft dem Umstand entnehmen, daß sie sich nicht auf willkürliche Vermutungen gründen, sondern auf eine streng erfahrungsmäßige Erkenntnis übersinnlicher Wirklichkeiten. Oder hat Swedenborg nicht dem Titel seiner Werke mehrfach den stehenden Ausdruck beigefügt: *ex auditis et visis* . . . — Es ist also klar: wenn der Verfasser nichts gesehen und nichts gehört hat, so verlieren seine Aussagen ihren Wert als Augen- und Ohrenzeugnis und können nur noch auf den rein spekulativen Wert eines Beitrags zur Erörterung der uns beschäftigenden Erscheinungen und Theorien Anspruch machen. Was müßten wir aber in diesem Fall von allem dem denken, was Swedenborg als Frucht seiner übernatürlichen Erfahrung ausgibt?“

Darum wird derjenige, der sich gründlich mit Swedenborg auseinandersetzen will, immer auch zu einem klaren Urteil über die Frage der Objektivität seiner Offenbarungen zu gelangen suchen müssen; d. h. er wird zuerst einmal mit sich zu Rate gehen müssen, ob er an Geister, eine geistige Welt, sowie an eine mögliche Verbindung mit derselben glauben will, und wenn ja, ob in derselben Weise wie Swedenborg.

Jawohl, *will!* Und damit kommen wir zu dem zweiten der beiden verbreiteten Vorurteile. Selbst *Kant*, der schärfste Kritiker *Swedenborgs*, hat die Möglichkeit immaterieller Wesen durchaus zugeben müssen und die ganze Frage, einschließlich der Möglichkeit einer Verbindung irdischer Menschen mit denselben der *Erfahrung* überantwortet. *Kant* selbst glaubte nur zu der Zeit, als er seine „Träume“ schrieb, nicht mehr an die Echtheit der Erfahrungen *Swedenborgs*¹¹. Moderne Forscher wie *Hans Driesch* und *C. G. Jung*, die sich ernsthaft mit der Deutung von *erwiesenen* parapsychischen Erfahrungen befassen, beantworten die Frage, ob es sich dabei um Einwirkungen einer geistigen Welt handle, mit einem ehrlichen und wohlfundierten „Non liquet“; dabei neigt offenbar *Hans Driesch* persönlich etwas mehr zur sogenannten spiritistischen Hypothese, um manche sonst völlig rätselhafte parapsychischen Phänomene (z. B. den ortsgebundenen, sogenannten „objektiven“ Spuk) wenigstens einer gewissen Lösung zuzuführen¹². Doch hält auch er, wie die Mehrzahl der Forscher, bei dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft das „Abwarten“ für die beste wissenschaftliche Haltung gegenüber diesen Dingen¹³.

Welchen Nutzen jedoch selbst eine solche abwartende Haltung aus dem Werk *Swedenborgs* zu ziehen weiß, erklärt *Hans Driesch* im Anhang des von ihm herausgegebenen Buches von *Geymüller* folgendermaßen¹⁴:

„Erstens einmal bleibt das große, von *Swedenborg* so überaus sorgfältig ausgebaut Gebiet vom Organisch-Lebendigen überhaupt, die so geistvolle Einführung des Begriffs „*Limbus*“ zumal, durch die kritischen Darlegungen dieses Abschnittes völlig unberührt. Zweitens aber bleibt ein gleiches sogar *Swedenborgs* bis in alle Einzelheiten verfolgte Lehre vom Jenseits, wenn man sie, um technisch zu sprechen, *ex hypothesi* auffaßt, d. h. unter der Voraussetzung des nicht nur subjektiven Charakters von *Swedenborgs* Visionen und der Echtheit alles Parapsychischen. Die logische Geschlossenheit der Lehre des schwedischen Sehers *in sich*, gerade das, was sie auch für den Skeptiker bedeutungsvoll machen muß, wird also durch die dem wissenschaftlichen Parapsychologen unentbehrliche scharfe Kritik *nicht* angetastet“.

Es herrscht also in Bezug auf die Vorentscheidung völlige Freiheit: man kann an eine geistige Welt und ihr Hineinragen in die materielle glauben, oder auch nicht — ganz wie man will. Man kommt in beiden Fällen nicht mit der Wissenschaft oder der Logik in Konflikt. Aber man wird sich billigerweise erst dann für das eine oder andere — oder aber für keines von beiden — entscheiden, wenn man den Kronzeugen für die geistige Welt, nämlich *Swedenborg*, gründlich gehört und wenn man vor allem, was er ja immer wieder verlangt, seine Aussagen an denen der Heiligen Schrift geprüft hat. Da wird man denn freilich die Erfahrung machen, daß die Geschlossenheit seines theologisch-philosophischen Werkes und die Erhabenheit seiner Gedanken, die selbst *Kant* in seiner späteren Zeit zur Anerkennung zwang¹⁵, viel mächtiger für die Wahrheit und Objektivität seiner Jenseitskunde sprechen, als irgendwelche

im Grunde läppischen „Identitätsbeweise“ angeblich sich durch die sogenannten Sensitiven (Medien) manifestierender Geister, deren „Botschaften“ dunkel und widerspruchsvoll sind.

Über die Notwendigkeit vorurteilsloser Prüfung der Eschatologie Swedenborgs hat Ernst Benz in seiner Swedenborg-Monographie die folgenden Worte gefunden, bei denen wir uns bewußt bleiben wollen, daß eine solche Prüfung nur möglich ist aus dem Gesamtzusammenhang des Swedenborg'schen Systems¹⁶:

„Da Swedenborgs Antwort auf die Frage nach den Letzten Dingen gegeben ist aus einem christlichen Sendungsbewußtsein heraus, von einem Mann, dessen charismatische Begabung durch ein christliches Bekehrungs- und Berufungserlebnis geweckt wurde, bei dem sich diese Begabung mit einer ungewöhnlichen universalen Bildung verknüpfte und der die sittlichen Forderungen seiner Verkündigung in einer verantwortungsbewußten Weise in seinem eigenen Leben nach Kräften einzulösen versuchte, besteht kein Anlaß, seine Lehren über die Letzten Dinge a priori ungeprüft abzulehnen, um so weniger, als von ihm bereits in seinem Jahrhundert die stärksten Impulse zu einer Erneuerung und Vertiefung der kirchlichen Anschauung von den Letzten Dingen ausgegangen ist, wie Oetinger, Lavater, Franz von Baader, Jung-Stilling und viele andere große Fromme der Zeit des Pietismus, der Romantik und der Erweckungsbewegung bestätigen.“

2. Gegenstand und Ziel der Untersuchung

Das Hauptgewicht vorliegender Untersuchung soll, wie bereits eingangs bemerkt, nicht auf dem Nachweis der Beeinflussung Schellings durch Swedenborg ruhen¹⁷, sondern auf dem des Vorgangs seiner Auseinandersetzung mit dem Werk des großen Schweden. Noch sind, wie Ernst Benz hervorhebt, die theologischen und philosophischen „Prinzipien für eine wirklich stichhaltige Prüfung Swedenborgs nicht aufgestellt“¹⁸. Es ist also hinsichtlich Swedenborgs das entscheidende Problem, zu solchen Prinzipien einer echten Kritik vorzudringen¹⁹, und da auch hier der Satz, daß die Geschichte die beste Lehrmeisterin ist, zu Recht bestehen dürfte, wird jeder aus der Historie rekonstruierbare Fall einer grundsätzlichen und auf hoher geistiger Ebene ausgetragenen Auseinandersetzung mit Swedenborg im Rahmen des bezeichneten Gesamtproblems von Interesse sein.

Der wichtigste Gegenstand dieser Arbeit ist daher im Grunde, festzustellen, *welche Prinzipien einer Beurteilung Swedenborgs Schelling im Laufe seiner kritischen Auseinandersetzung entwickelt hat*. Genauer gesagt: erstens, was hat er *anerkannt* und daher als „homogenes Element“ (Tillich) übernommen, zweitens, was hat er *abgelehnt* und, drittens, welchen Beitrag hat er damit zu einer prinzipiellen, will sagen objektiven *Wertung* des Swedenborg'schen Geistesgutes geleistet?

Über die zu diesem Ziel führende Methode sehe man unten in seinem Abschnitt. — Im Anhang wird man einige im Zusammenhang mit dieser Untersuchung gefundene, aber nicht unmittelbar mit ihrem Gegenstand zusammenhängende Erkenntnisse und Betrachtungen finden, deren Mitteilung sich der Verfasser im Hinblick auf ihren möglichen Nutzen für die Forschung nicht versagen kann.

A. Historischer Teil

I. Ansatzpunkte bei Schelling

1. Schelling und die Theosophie

a) *Der Systematisierungsgedanke*

Die Auseinandersetzung Schellings mit Swedenborg erscheint, wie nicht anders zu erwarten, in dem großen Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Theosophie. Wir haben daher zunächst nach dem Verhältnis Schellings zur Theosophie zu fragen. *G. Dekker* sagt, nachdem er die philosophische Entwicklung Schellings untersucht hat — freilich ohne dabei schon die Entdeckung *R. Schneiders* zugrunde legen zu können, und daher nur halb richtig —, daß es „ein wahres Glück“ für Schelling gewesen sei, über *Baader* mit *Böhmes* und *Oetingers* Schriften in Berührung gekommen zu sein, da er sonst sicher in das „pantheistische Fahrwasser“ geraten wäre. Das Problem, „das damals in München an der Tagesordnung war“, formuliert Dekker folgendermaßen: „Ist metaphysische Erkenntnis möglich, indem die Religion ihr dazu den Gegenstand abgibt?“²¹.

Ähnlich hat auch *H. Fuhrmans* die Stellung Schellings zur Theosophie beschrieben²². Danach sah Schelling in ihr vor allem „das Wollen zu einer positiven Philosophie“. Die induktiven, d. h. „negativen“ metaphysischen Systeme haben nach Schelling „im Grunde doch nie ausschließlich geherrscht, sondern immer diese (sc. positiven) Systeme neben sich gehabt“²³, die Gott zum Ausgangspunkt und nicht bloß zum Endpunkt machen. Sie lassen sich nicht einfach abtun, indem „man sie kurzweg als unwissenschaftlich behandelt“²⁴. „Schelling“, so sagt Fuhrmans weiter, „sieht es vielmehr als die große Aufgabe an, dieses Wollen endlich seiner Erfüllung zuzuführen, die Theosophie gleichsam zu erlösen und aus ihr die positive Philosophie aufzubauen: die Synthese von Wissen und Glauben, Philosophie und Offenbarung“²⁵.

In diesen Zusammenhang gehört nun, wie gesagt, auch Schellings Beschäftigung mit Swedenborg hinein. Aus der Familientradition der Familie des gewesenen Tübinger Professors der Philosophie und Universitätsbibliothekars *Immanuel Tafel*, der ein glühender Verehrer Swedenborgs war und von etwa 1820 an die meisten Werke Swedenborgs aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt und herausgegeben hat, ist uns ein bezeichnender Ausspruch Schellings über Swedenborg mitgeteilt worden²⁶. Dieser Ausspruch lautet: „Ja, wenn der Tafel den Swedenborg in ein *System* brächt', das könn't' was werden!“.

Zwar sind dem Vernehmen nach diese Worte Schellings in der Familie Tafel stets nur mündlich tradiert worden, aber wir halten sie gleichwohl für echt und führen dafür folgende Gründe an: 1. Diese Worte stimmen vollständig mit dem überein, was Fuhrmans über Schellings allgemeine Stellung zur Theosophie herausgearbeitet hat (Systematisierungsgedanke). 2. Die gesamte Familie Tafel besteht aus erklärten Swedenborgianern, die heute noch eine führende Rolle in der sich auf Swedenborgs Offenbarungen berufenden Neuen Kirche spielen, und denen die zitierten Worte Schellings keineswegs sehr freundlich in den Ohren klingen konnten; ist es doch gerade die völlige Geschlossenheit des Swedenborg'schen theologischen Lehrsystems, die seine Anhänger, und nicht nur sie²⁷, mit Recht immer wieder hervorheben. Nach dem bekannten Gesetz, daß das für den Helden Unangenehme, wenn es überhaupt tradiert wird, mit umso größerer Wahrscheinlichkeit echt zu sein pflegt, haben wir es im vorliegenden Falle also sicher mit einer authentischen Äußerung Schellings zu tun. 3. Vor allem aber stimmt dieser Ausspruch völlig mit jenem Gespräch überein, das der schwedische Dichter *P. D. A. Atterbom* mit Baader und Schelling über Swedenborg und Böhme geführt hat, und in welchem es heißt²⁸, daß in Swedenborgs Lehre „die schönste Gemütlichkeit, die frömmste Poesie, die glänzendste Gedankentiefe mit abstraktem Dogmatismus und schlechter Mathematik einen wunderlichen Kampf führe, in welchem Wirrwarr es ihm zu Zeiten geschehe, daß die herrlichsten spekulativen Gedanken . . . in der Anwendung zum Theil reiner Unverstand wurden“.

Es ist hier nicht der Ort, die in diesen Sätzen enthaltene Kritik Schellings (und Baaders) an Swedenborg zu würdigen, doch muß darauf hingewiesen werden, daß Atterboms Bericht wie auch die zuvor behandelte Quelle aus einer Zeit stammen, in der Schellings Kritik schon festgestanden zu haben scheint²⁹. Beide Zitate bestätigen jedoch eindrucksvoll die von Fuhrmans herausgestellte Grundhaltung Schellings zur Theosophie. Schelling wollte offenbar auch Swedenborg — ähnlich wie Böhme und Oetinger und die anderen ihm bekannten Theosophen — durch Ausscheidung des ihm philosophisch unhaltbar Erscheinenden auf die höhere Ebene eines — seines — wahrhaft positiven Systems „erlösen“³⁰.

b) Schelling und die württembergische Theosophie

Die zweite Frage ist die: wie kam Schelling überhaupt dazu, sich mit der Theosophie zu beschäftigen und ihr solche Bedeutung beizumessen? Die übliche Erklärung, daß er durch Baader dazu veranlaßt worden, und daß es ganz im Sinne des romantischen Geistes gewesen sei, scheint uns nicht stichhaltig und hat schon durch Kurt Leeses Arbeit ein Loch bekommen. Doch ist es im wesentlichen erst das Verdienst Robert Schneiders, nachgewiesen zu haben, daß Schellings (wie Hegels) gesamte Philosophie schon von ihren ersten Anfängen an im wesentlichen auf dem Boden der heimatlichen schwäbischen Traditionen und nicht auf Kant oder Fichte gewachsen ist³². Wir machen uns im folgenden diese Auffassung zu eigen und hegen die Hoffnung, uns R. Schneider insofern dankbar zu erweisen, als wir mit unserer Untersuchung seine These wenigstens indirekt erhärten und erweitern³³.

c) Erkenntnistheoretische Voraussetzungen, intellektuelle Schau

Nur von der Voraussetzung aus, daß Schelling in der mystisch-theosophischen Tradition seiner Heimat Schwaben stand, ist es nun auch zu verstehen, daß er keinerlei erkenntnistheoretische Schwierigkeiten bei der Auseinandersetzung mit Swedenborg empfunden zu haben scheint. Seine Bestimmung der intellektuellen Anschauung ist so allgemein bekannt, daß wir hier nicht näher darauf einzugehen brauchen³⁴. Wichtig ist aber für unsere Bemühungen, was Wilhelm Lütgert in seinem Werk über „Die Religion des deutschen Idealismus“³⁵ von dem Zusammenhang zwischen mystischer „Zentralerkenntnis“ und „intellektueller Anschauung“ angedeutet und R. Schneider im einzelnen näher ausgeführt hat³⁶.

Ist ein solcher Zusammenhang wirklich durchgängig vorhanden, dann darf erwartet werden, daß auch die Anschauung von der Unsterblichkeit der Seele und vom Fortleben nach dem Tode in einer zwar übersinnlichen, aber gleichwohl irgendwie gegenständlichen, d. h. nicht bloß „ontologischen“ Welt, die dem Menschen (NB mit erschlossenen Sinnen!) schon jetzt bis zu einem gewissen Grade erfahrbar ist, mit zu den „Selbstverständlichkeiten“ (Schneider) gehörte, die Schelling von Haus aus mitbrachte, oder die ihm zumindest von daher greifbar nahe lagen³⁷.

Bevor wir uns mehr der philosophischen Begründung dieser wichtigen metaphysischen Vorentscheidung Schellings zuwenden, wollen wir sehen, wie weit sie in Bezug auf das mit Swedenborg zusammenhängende Problem tatsächlich durchgeführt ist. An einer wichtigen Stelle in „Clara“ heißt es³⁸:

„Könnte ich nun nicht, frug ich weiter, aus dieser Verkettung einen ganz anderen Beweis für die Fortdauer führen, als die Philosophen aus der Ein-

fachheit der Seele zu führen pflegen, wenn es uns nämlich hier um einen Beweis zu tun wäre“.

Bezeichnenderweise ist es Schelling aber nicht eigentlich um einen solchen Beweis zu tun, und zwar in dem ganzen Dialog nicht, desgleichen auch nicht in den St. P. V., ja die Frage taucht nicht einmal ernstlich auf. Das Faktum der Unsterblichkeit und Fortdauer wird nirgends als problematisch diskutiert. Wie sollte es auch, nachdem Schelling sich mit der Denkungsart seiner schwäbischen Geistesahnen so weitgehend und endgültig identifiziert hatte?³⁹ Sein Begriff von der intellektuellen Anschauung ebenso wie die schwäbisch-mystische „Zentralerkenntnis“ sollte ja gar das Absolute umgreifen können. Die aus dem Absoluten nur abgeleitete Geisterwelt stand für diese Anschauung demgegenüber nur auf der Stufe des Endlichen, d. h. Gegenständlichen, war also ebenso ein Teil der Schöpfung wie die natürliche Welt und hing daher auch durchaus mit dieser zusammen. Für Schelling — wie übrigens auch für Swedenborg — gab es demzufolge nur eine einzige allumfassende Schöpfung, die nach *einem* durchwaltenden Gesetz geordnet ist. Daß dabei die geistige an Dignität über der natürlichen Welt steht, verstand sich für ihn von selbst⁴⁰.

d) Der Zusammenhang zwischen beiden Welten

Die Aufgabe, die sich Schelling im Rahmen einer solchen Ganzheitsphilosophie damals stellte, ging zunächst auf die Darlegung des bestehenden Zusammenhanges. So erklärt sich der eigentliche Titel des Dialogs „Clara“: „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“. In seiner Einleitung zu einer im übrigen anscheinend nicht weiter zur Ausführung gelangten Abhandlung unter dem Titel: „Darstellung des Übergangs von der Philosophie der Natur zur Philosophie der Geisterwelt“, die Schellings Sohn bei der Herausgabe der Werke wegen des „wesentlich gleichen“ Inhalts an den Anfang von „Clara“ gestellt hat⁴¹, schreibt Schelling in diesem Sinne⁴²:

„... gleich anfangs“ war „die Natur nur als die eine Seite des All erklärt und die Geisterwelt als die andere ihr entgegengesetzt worden. So wurde auch Philosophie der Natur stets nur für die eine Seite des *großen Ganzen* gegeben und in die wissenschaftliche Erklärung des *Gegensatzes und des Zusammenhanges* beider das Centrum philosophischer Wissenschaft gesetzt ...“.

Voraussetzung zur Inangriffnahme einer solchen Aufgabe ist natürlich jenes eigenartige Ineinander von Deduktion und Induktion der intellektuellen Anschauung, wie es mit zu Schellings „Selbstverständlichkeiten“ gehörte, und welches ihn so sehr von dem sich selbst beschränkenden kritischen Geist *Kants* abrückt. Schelling erscheint der Analogieschluß vom Natürlichen auf's Geistige erlaubt, weil er zuvor vom Geistigen auf das Natürliche geschlossen hat und weil beides durch das „Band“

miteinander in der höheren Einheit des Ganzen verbunden ist. So heißt es in der genannten Einleitung weiter ⁴³:

„Diese . . . nun würden von unserer Unternehmung einen ganz falschen Begriff fassen, wenn sie meinten, daß hier auf irgend eine Weise die Geisterwelt unmittelbar zur Erkenntniß oder auch nur zur Sprache gebracht werden solle, da unserer ausdrücklichen Erklärung zufolge nur der *wissenschaftliche Ubergang* aus dem Gebiet der Natur in das der geistigen Welt gezeigt werden soll. Inwiefern daher die Natur unser Ausgangspunkt ist, würden sie am wenigsten irren, wenn sie diese Abhandlung als eine bloß physikalische ansehen wollten, indem ihr lediglich der Gedanke zugrunde liegt, daß . . . gleichwie wir uns schmeicheln dürfen, durch die goldene Kette des allverbreiteten Lichts auch mit den entferntesten Sternen . . . in freundschaftlicher Wechselmittheilung zu stehen, daß ebenso auch im Geistigen ein von der Natur ausgehendes Band zu finden seyn möge, an welchem fortlaufend unsere bis jetzt bloß irdischen Wissenschaften sich zum Himmel erheben könnten, der doch ihr wahres Vaterland zu seyn scheint“ ⁴⁴.

In diesen Zusammenhang sind nun auch die *Münchener Versuche* einzuordnen, obschon sie in der Hauptsache einige Jahre vor „Clara“ stattgefunden zu haben scheinen, nämlich von Ende des Jahres 1806 bis in die Mitte des Jahres 1807. Es ist jedoch wohl möglich, daß die erwähnte Einleitung, die ja durchaus nicht aus der gleichen Zeit zu stammen braucht, die für die Entstehung von „Clara“ anzusetzen ist, mit diesen Versuchen noch in direktem Zusammenhang steht ⁴⁵. Die späteren Versuche, von denen noch Atterbom aus dem Jahre 1818 berichtet ⁴⁶, sind mehr spiritistischer Art gewesen und gehen nicht eigentlich auf das Konto Schellings, sondern *Fr. v. Baaders* ⁴⁷. Eine Analyse der erstgenannten Versuche zeigt nun, daß ihr Ziel in nichts anderem bestand, als eben dieses in der Einleitung erwähnte „Band“ aufzufinden, das Natur und Geisterwelt miteinander verbindet, und das sich am deutlichsten in den „magischen“ Fähigkeiten des Menschen zeigt, der durch den „bloßen Willen“ Herr über die Natur zu sein vermag ⁴⁸, freilich in Vollkommenheit nur der Mensch, wie er „ursprünglich seyn sollte“ ⁴⁹. Besonders der „magnetische Schlaf“, auch „Clairvoyance“ genannt, ist eine Brücke zur Geisterwelt. Vom Hellsehen scheint es den experimentierenden Freunden unter Leitung des genialen romantischen Physikers *J. W. Ritter* nur noch ein kleines zu sein bis zu dem wahren geistigen Zustand. Darum vergleicht Schelling auch später noch so oft das Leben der Geister mit dem Zustand vollkommener Clairvoyance ⁵⁰. Aber er weiß dabei natürlich sehr genau, daß dieser Zustand des magnetischen Schlafes ein „von der Natur ausgehendes Band“ bleibt und daher nur eine Annäherung an das wahre Geisterleben darstellt. So schreibt Schelling an *Schubert* am Ende des Jahres 1808 ⁵¹: „Ich denke es (das Hellsehen) am liebsten als einen *Vorgeschmack* unseres künftigen Daseyns, oder vielmehr umgekehrt suche ich mir dieses durch jenes deutlich zu machen und sehe es als den Weg an, wie uns dort alles erhalten wird . . .“. Die magnetischen Versuche haben für Schelling also eine begrenzte Be-

deutung als „Vorgeschmack“ und Bezeichnung des Überganges oder „Weges“. Dies ist es, was Schelling in der zitierten Einleitung zu der Feststellung veranlaßt, daß es sich bei seiner Abhandlung um eine „blos physikalische“ handele.

e) Die Geisterwelt

Die geplante Abhandlung ist jedoch nie geschrieben worden, und die Einleitung zu ihr, wenn sie auch offenbar von Schelling selbst im Manuskript mit „Clara“ verbunden scheint, wie der Herausgeber bemerkt, ist jedenfalls ihrer Entstehung nach nicht die Einleitung zu diesem Dialog. Das gilt es wohl zu beachten; denn ohne Zweifel wird nämlich in „Clara“ — wie übrigens auch in den gleichzeitigen St. P. V. und den etwas späteren Weltalterfragmenten — mehr als nur der in der Einleitung angekündigte „wissenschaftliche Übergang“ von der Natur zur Geisterwelt behandelt. Ja, im direkten Gegensatz dazu wird vielmehr sehr wohl in gewissem Sinne „die Geisterwelt unmittelbar zur Erkenntnis . . . gebracht“. In den genannten drei Schriften wagt Schelling sehr bestimmte Aussagen über das Wesen der Geisterwelt und das Leben nach dem Tode, die kaum mehr etwas mit unbestimmten Analogieschlüssen von irdischen auf himmlische Zustände und Einrichtungen zu tun haben⁵². In einem Kondolenzbrief vom 6. April 1812 an den eng befreundeten *G. H. Schubert*, dessen Frau kurz zuvor verstorben war, gibt Schelling Aufschluß über seine Absichten bei der Behandlung des Problems der Geisterwelt im Weltalter-Werk. Was er hier sagt, gilt natürlich, der inneren Zusammengehörigkeit wegen, auch für „Clara“ und die St. P. V.: „Wenn ich so glücklich bin, das Werk zu vollenden, an dem ich . . . schon so lange arbeite (damals erst seit knapp zwei Jahren!), so hoffe ich auch *über die Geisterwelt* und jenseitiges Leben *Einiges dem Menschen* aufzuschließen, was wenigstens der Wissenschaft zuvor verborgen war“⁵³.

An dieser Stelle der Entwicklung seines Denkens wird nun *Swedenborg* für Schelling zunächst interessant: Die gewöhnliche „Clairvoyance“ gewährt nur eine gewisse Vergleichsmöglichkeit für die Dinge der anderen Welt. Zwar wäre eine genaue wissenschaftliche Erforschung der Innenwelt nur möglich an Hand des „von der Natur ausgehenden Bandes“, „an welchem fortlaufend unsere bis jetzt blos irdischen Wissenschaften sich zum Himmel erheben könnten, der doch ihr wahres Vaterland zu seyn scheint“⁵⁴, aber dieses „Band“ ist schon deshalb nicht aufzufinden, weil die Natur selber noch so unbekannt ist⁵⁵. So fragt Schelling in „Clara“ an der entscheidenden Stelle, wo von allgemeinen Betrachtungen über das Los der Guten und Bösen nach dem Tode zu genaueren Feststellungen übergegangen werden soll⁵⁶:

„Wer aber vermöchte die Wunder jener Innenwelt wagen zu ergründen und darzulegen, da uns die dieser Außenwelt, welche wir täglich mit Augen erblicken, noch so verschlossen sind?“

Dazu bedarf es nun des wirklichen Geistersehers, der ein Organ in die andere Welt hat. So fährt Schelling, seine Frage selbst beantwortend fort ⁵⁷:

„Wahrlich, der müßte wie jener Armenier bei Plato gestorben gewesen seyn, und aus dem jenseitigen Leben zurückgekehrt in das gegenwärtige, oder wie der schwedische Geisterseher müßte ihm auf andere Art sein Inneres geöffnet werden, um in jene Welt hineinschauen zu können, der hiervon genauer zu reden sich unterstände“.

Schelling erkennt also Swedenborg, wie die zitierte Stelle zeigt, als Besitzer eines in die andere Welt erschlossenen Organes ausdrücklich an ⁵⁸, ja er betrachtet ihn, wie sich im Verlauf unserer Untersuchung deutlicher herausstellen wird, gewissermaßen als „Gewährsmann Nummer eins“ für die Dinge der geistigen Welt ⁵⁹.

Was veranlaßt aber Schelling überhaupt dazu, die Geisterwelt in seine Philosophie einzubeziehen, wie begründet er dies gewagte Unterfangen philosophisch? Hat nicht I. Kant recht, wenn er in seinen „Träumen eines Geistersehers“ zu dem Ergebnis kommt ⁵⁹:

„So wie man einerseits durch etwas tiefere Nachforschung einsehen lernt, daß die überzeugende und philosophische Einsicht in dem Falle, wovon wir reden (sc. das Geistersehen), unmöglich sei, so wird man auch andererseits bei einem ruhigen und vorurtheilsfreien Gemüthe gestehen müssen, daß sie entbehrlich und unnöthig sei“.

Ja, darüber hinaus entsteht Kant das grundsätzliche Bedenken, ob es nicht geradezu *schädlich* für die Menschen sei, wenn sie „ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt“ gründen. Das Gute soll allein um des Guten willen getan werden ⁶⁰. Aber so sehr auch diese Maxime alles sittliche Verhalten der Menschen bestimmen sollte, in der Kant'schen Abstraktheit und Radikalität ist sie gefährlich. Der *allgemeine* Glaube an ein irgendwie geartetes, völlig unvorstellbares Jenseits der Seele genügt nicht, zumal wenn er, wie bei Kant, so dürftig nur in der ausgleichenden Gerechtigkeit begründet ist ⁶¹. Kant räumt zwar ein: „... es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte“, aber er will es nicht gestatten, daß sich diese Hoffnung zur lebendigen Vorstellung gestaltet. Die Erfüllung des moralischen Gesetzes im Menschen ist ihm die einzige Garantie des Schicksals in der künftigen Welt, darum weist er die gedankliche Vertiefung der Glaubenshoffnung ab: „Laßt uns demnach alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Speculation müßiger Köpfe überlassen“. Aber merkwürdigerweise läuft die ganze Ethik des „müßigen Kopfes“ Swedenborg auf den selben Grundsatz hinaus! Kein Schüler Swedenborgs kann — es sei denn durch gründliches Mißverständnis — zu der Meinung kommen, daß ihn die bloße Kenntniss der „Arcana

Coelestia“ Swedenborgs in den Himmel bringe, wohl aber entnimmt er ihnen eine Fülle von Anweisungen und lebendigen Vorstellungsbildern für ein sittliches Leben, die ihm eine bedeutend vermehrte Verantwortung in der Welt und vor Gott auferlegen⁶².

Die grundsätzliche Frage zwischen Swedenborg und Kant ist daher vielmehr diese: Hat der Mensch das Sittengesetz in sich und kann er es aus seiner Vernunft heraus *selbst* entwickeln, sodaß ihm die Offenbarung dieses Gesetzes durch die Religion nur noch eine mehr oder weniger unwichtige Bestätigung bedeutet, die bei genügend innerem Abstand von der Religion entbehrlich wird⁶³, oder ist der Mensch grundsätzlich auf Offenbarung angewiesen, weil er an sich betrachtet, d. h. ohne die lebendige Beziehung zu seinem Gott, „nichts als Böses und daher rührendes Falsches“ ist, wie Swedenborg sagt?⁶⁴ Swedenborg wäre es von Seiten seiner Kritiker wohl bedeutend besser ergangen, wenn er seine visionären Lehren als seine eigene Philosophie oder Theologie ausgegeben hätte. Dann hätte sicherlich auch Kant den in mancher Hinsicht so nahe liegenden Vergleich mit dem Seher nicht so brüsk abgelehnt und als Beleidigung erklärt⁶⁵. Er hat übrigens später zu einer ruhigeren Beurteilung Swedenborgs zurückgefunden⁶⁶, doch änderte das leider nichts mehr an der Tatsache, daß Swedenborgs Ansehen durch seine „Träume“ bis heute auf das schwerste geschädigt ist. Aber, sagt Ernst Benz, das Todesurteil, das Kant über Swedenborg aussprach, galt . . . nur für das Forum der deutschen Akademien und Hochschulen. Die Geister, die den westlichen Rationalismus zu überwinden sich bemühten, wandten sich trotz dieser öffentlichen Exkommunikation Swedenborgs mehr als vorher dem Seher aus dem Norden zu. Über Oetinger führt der Strom Swedenborg'scher Ideen zu den großen Geisteserben Oetingers, zu Schelling und Hegel . . .“⁶⁷.

Was nun Schelling betrifft, so sahen wir ja bereits, daß er prinzipiell die Möglichkeit echter Schauungen der transzendenten Welt, sowie die besondere Gabe Swedenborgs als über allen Zweifel erhaben anerkannte. Aber noch haben wir den Hauptgrund für diese Stellungnahme nur gestreift: Schellings von Kant grundsätzlich unterschiedenen Begriff der *ontischen Welt*.

Aus Swedenborgs in sich völlig geschlossenem System ergibt sich, daß es im strengen Sinne nicht durch immanente Kritik, sondern nur durch Entzug der wesentlichen Prämissen zu Fall zu bringen ist, also nach dem Vorbilde Kants durch Verneinung der Möglichkeit einer bewußten Verbindung des irdischen Menschen mit der geistigen Welt und einer daraus gewonnenen Erkenntnis des Transzendenten. Positiv ausgedrückt: durch konsequente Verfechtung des Standpunktes, daß der mundus intelligibilis eine rein ontische, keine gegenständliche Welt sei. Eine solche „Welt“ kann natürlich vom Menschen unter keinen Umständen erfahren wer-

den⁶⁸. Schellings Begriff vom Ontischen dagegen war unter der starken Einwirkung der theosophischen Tradition grundsätzlich anders geworden: das machte ihm die glatte Kant'sche Lösung des mit Swedenborg zusammenhängenden Problems unmöglich.

Die theosophische Idee von der *Leiblichkeit des Geistigen*, die in ihrer Umkehrung als Geistigkeit des Leiblichen schon von Anfang an seine Naturphilosophie bestimmt hatte, besagt ja, daß der Gegensatz von „Seyendem“ und „Seyn“, Substanz und Form, Geist und Leib, keineswegs auf die materielle Welt beschränkt ist, sondern ebenso, nur in anderer Weise (in einer höheren Potenz) auch die übersinnliche Welt ganz durchdringt, ja seine letzte Ursache in Gott selbst hat⁶⁹. Da nun für Schelling nach württembergisch-theosophischer Tradition Erkenntnis nur aus dem Ganzen der Schöpfung möglich ist, wie Robert Schneider gezeigt hat⁷⁰, muß er das „Centrum philosophischer Wissenschaft“ in „die wissenschaftliche Erklärung des Gegensatzes und des Zusammenhanges beider (Welten)“ setzen. Über die Gefahren dieser Aufgabe und die mutmaßlichen Gegner ist sich Schelling klar⁷¹:

„Nun wir Anstalt treffen, dieser mit unseren ersten Schritten in der Philosophie übernommenen Aufgabe Genüge zu thun, läßt sich vorhersehen, daß eben jenen (gemeint sind die abstrakten Idealisten, Schelling nennt sie „Vergeistiger“) dieses Beginnen als ein überfliegendes, vielleicht schwärmerisches, auf jeden Fall unnatürliches erscheine“.

Aber die „Vergeistiger“, die „dieses Beginnen als eine Herunterziehung der Philosophie, als eine Verleugnung alles Geistigen, ja des Heiligen und Göttlichen selber“⁷² betrachten, sind nicht die einzigen Gegner⁷³:

„... sie werden hier mit denen Freunde werden, gegen die sie sonst zu streiten vorgeben, mit denen sie aber wirklich einiger sind, als sie selbst glauben; ich meine die, welche das Wort Geisterwelt nicht hören können, ohne in die ihnen eigne Geisterfurcht zu gerathen, eine Krankheit, welche beim höchsten Grad bis zur Scheu gehen soll, dem Menschen auch nur sein eignes Innere als einen Geist zuzugestehen, beim geringeren aber sich auf die Fürsorge einschränkt, ihn wenigstens ganz von der Geisterwelt abzuschneiden und an keine anderen Geister glauben zu lassen als an seine eignen und an solche, die mit ihm zugleich leben“.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß Schelling mit der letzten Grupplerer, die an der „Krankheit“ der Geisterfurcht leiden und deren Fürsorge sich darauf beschränke, den Menschen „wenigstens ganz von der Geisterwelt abzuschneiden“, Kant und die Kantianer im Auge hatte. Jedenfalls läuft ja Kants Urteil im Falle Swedenborgs, das er im Namen der Vernunft gesprochen hatte, darauf hinaus. Daß Schelling die Kant'sche Schrift „Träume eines Geistersehers“, dieses Bollwerk rationalistischen Geistes gegen Swedenborg und alle Erscheinungen übersinnlicher Art, nicht gekannt haben sollte, ist an sich schon kaum denkbar, läßt sich aber auch noch aus folgendem Grunde als gänzlich unwahrscheinlich abweisen: Schelling kennt nämlich *Lavaters* „Aussichten in die Ewig-

keit“ sehr gut, wie unten im Überblick über die Quellen Schellings nachgewiesen wird. Ernst Benz hat in seiner Arbeit über „Swedenborg und Lavater“ auf Lavaters Bekanntschaft mit Kants „Träumen“ hingewiesen ⁷⁴, wie sie an zwei Stellen der „Aussichten“ unmißverständlich zum Ausdruck kommt. Namentlich die erste Stelle ist hier für uns von Bedeutung, weil dort Lavater im Namen Swedenborgs eine Antikritik an Kant vornimmt, die sich vor allem gegen den einen Haupteinwand Kants gegen Swedenborg wendet: detaillierte Unsterblichkeitslehren hätten auf das sittliche Leben keinen positiven Einfluß. Es hieße meines Erachtens die Grenzen eines gesunden Skeptizismus überschreiten, wollte man behaupten, Schelling könnten trotz seiner offensichtlich eingehenden Lektüre des Lavater'schen Werkes diese Stellen entgangen sein. Jedenfalls war sich Schelling mit Lavater in der Beurteilung des Verhältnisses Kant—Swedenborg in den Grundzügen einig. Für beide bedeutet es im Gegensatz zu Kant gar keine Frage, ob die übersinnliche Welt erkannt werden kann oder nicht. Sie hat Substanz und Form, also kann sie erfahren werden ⁷⁵, zwar nicht von dem gewöhnlichen Sterblichen, der sich nicht über die sinnlich-materielle Welt zu erheben vermag, wohl aber vom wahren Philosophen in der intellektuellen Schau und in noch größerem Maße vom wahren Seher in der höchsten Intuition, deren Menschen fähig sind: der unmittelbaren Schau der Geheimnisse der anderen Welt ⁷⁶.

Wir sehen aus all dem: Über die Gegenständlichkeit der ontischen Welt und die daraus folgende Möglichkeit einer Erkenntnis oder Erfahrung stimmt Schelling mit Swedenborg überein.

Wie steht es nun aber mit der von Kant behaupteten *Unnötigkeit* der Beschäftigung damit? Wie wir oben bereits sahen, ist für Schelling die Philosophie der Geisterwelt im Gegenteil von größter Bedeutung, weil er die Geisterwelt für die „andere Seite des All“ hält. Die Äußerung *Dekkers*, daß Schellings Spekulationen über diesen Gegenstand ein „Irrweg“ seien, den er „nicht immer zu vermeiden gewußt habe“ ⁷⁷, geht an der inneren Notwendigkeit von Schellings philosophischer Entwicklung vorbei und ist daher als ein reines Werturteil anzusehen. Weder hält also Schelling die Geisterwelt für verschlossen, noch hält er es für „unnöthig“, über sie zu philosophieren, und zwar nun des näheren deshalb nicht, weil sie die *Welt der eigentlichen Ursachen* ist, während die natürliche Welt lediglich die „Mittel und Bedingungen“, m. a. W. die Wirkungen erkennen läßt ⁷⁸:

„Wir würden überhaupt, sagte ich, oft uns verwundern, wenn wir, nicht gewohnt blos das Äußerliche der Begebenheiten zu betrachten, bemerkten, daß die Umstände, welche wir für Ursachen gehalten haben, *blos Mittel und Bedingungen* waren, daß, während wir es vielleicht am wenigsten dachten, Geister um uns geschäftig waren, die, je nachdem wir den einen oder anderen folgten, uns zu Glück oder Unglück hinleiteten“.

Wer die Gesetzmäßigkeit der Geisterwelt zu erkennen vermöchte, der käme der Erkenntnis des Ganzen um einen entscheidenden Schritt näher. Darum verzichtet Schelling nicht auf die Philosophie der Geisterwelt. Ja, ein solcher Verzicht hätte für ihn geradezu die Bedeutung einer Resignation gegenüber der Wahrheit gehabt, die seiner schwäbisch-theosophischen Grundeinstellung zufolge eben nur „im Geiste des Ganzen zu denken“ ist⁷⁹. So allein finden unseres Erachtens auch die immer wiederholten Versuche Schellings zu einer Philosophie der Geisterwelt in den Jahren zwischen 1810 und ca. 1820 ihre Erklärung. Diese sollte das notwendige Mittelglied zwischen der Philosophie des Absoluten und der Natur darstellen. Vielleicht findet auch ein Teil des viel diskutierten Weltalterrätsels in dem verzweifelten und schließlich vergeblichen Ringen Schellings mit diesem Problem seine Lösung. Schelling bietet in diesen Jahren ein Bild, das den Vergleich mit Faustens verzehrender Sehnsucht nach der Erkenntnis des „Innersten“ der Welt mit Hilfe der Magie und Geisterbeschwörung nahelegt⁸⁰. Auch für den Goethe des „Faust“ ist ja das Innerste der Welt eigentlich die Geisterwelt. Und gerade dies war auch die spezifisch Swedenborg'sche Erkenntnis. Swedenborg will ja nicht müßige Histörchen von Geistern auftischen, sondern von der ungeheuren Wichtigkeit der Innenwelt überzeugen, damit wir unser Leben darauf einstellen sollen. Die „Letzten Dinge“, die in der Kirche — besonders seit und im Anschluß an Kant — in der Rangordnung der Lehrgegenstände buchstäblich zu den letzten geworden sind, auf die es im Grunde gar nicht mehr ankommt, weil sich die Frömmigkeit mehr oder weniger in der bloßen Moral erschöpft, sind bei Swedenborg und seinen Geisteserben, zu denen Goethe wie Schelling zu rechnen sind, zu den ersten geworden.

Aber zwischen dem Faustischen Drang, der die Tore der Geisterwelt erstürmen möchte, und Schellings Unterfangen einer Philosophie der Geisterwelt im Rahmen seiner Ganzheitsphilosophie besteht dennoch ein großer Unterschied, der uns zugleich zeigt, wie nahe Schelling Swedenborg steht. In dem Dialog ruft Clara offenbar klagend aus⁸¹:

„ . . . warum aber geschieht es so selten . . . und scheint so schwer zu seyn, daß dem Menschen sein Inneres geöffnet werde, wodurch er doch in beständiger Beziehung mit einer höheren Welt steht?“

Schelling gibt nun darauf die beinahe verblüffende Erklärung⁸²:

„Es verhält sich damit . . . wie mit anderen Gaben, die nach Wohlgefallen ohne Verdienst ausgetheilt sind . . . Besonders aber Ein Geheimniß wollen die meisten nicht begreifen, daß eine solche Gabe nie dem Wollenden zuteil wird, daß Gelassenheit und Ruhe des Willens die erste Bedingung dazu ist. Ich habe manche übrigen geistvolle Personen gekannt, die alle Mittel versuchten, und weder bei Tag noch bei Nacht die Einbildungskraft ruhen ließen, um, wie sie meinten, durch eine Ekstase mit geliebten Verstorbenen in Verbindung zu kommen; aber nie konnten sie des Wunsches theilhaftig werden, dagegen es scheint, daß zu allen Zeiten Menschen, die nichts dergleichen suchten, aber fromm und einfältig waren, gewürdigt wurden, Eröffnungen aus

der anderen Welt zu erhalten. Darum halte ich die Vorschrift in jedem Sinne für gut und recht, daß der Mensch keine Verbindung mit Geistern je suchen solle“.

Im Gegensatz zu Faust lehnt also Schelling alle Geisterbeschwörungen ab, offenbar nicht nur, weil sie seiner Ansicht nach zu nichts führen, ja nicht einmal zu einer echten Kommunikation, sondern weil der Umgang mit Geistern aus einer anderen Welt eine von Gott verliehene *Gabe* bleiben soll, die nur frommen und einfältigen Menschen zuteil wird⁸³. Man wird hier leicht überredet, in dem ganzen zitierten Abschnitt eine Verbeugung Schellings vor dem „frommen und einfältigen“ Swedenborg zu sehen, denn dafür scheint dieser in Schellings nächstem Freundeskreis allgemein gegolten zu haben, wie z. B. ein Wort G. H. Schuberts in seiner Schrift über „Die Zaubereisünden“ vom Jahre 1854 zeigt⁸⁴. Schubert spricht selbst da, wo er die letzte Autorität der Offenbarungen Swedenborgs anzweifelt, von dem „redlichen und gläubigen Sinn eines Swedenborg“. Besonders bestärkt wird man aber in der ausgesprochenen Vermutung dadurch, daß Schelling in dem zitierten Absatz nichts anderes wiedergibt als die Erklärung und Warnung — Swedenborgs. Dieser hat ja, was immer wieder — man möchte sagen, geflissentlich — übersehen wird, seinen Blick in die geistige Welt als ein christliches *Charisma* und damit zugleich als eine schwere Verantwortung und Aufgabe aufgefaßt, und er hat seinen Lesern (seine negativen Kritiker gehören leider nicht oft dazu!) auch nie einen Zweifel darüber gelassen. Wir verweisen nur auf folgende Stelle aus Swedenborgs letzter und reifster Zeit, wo es heißt⁸⁵:

„Meine Schriften habe ich auf Befehl des Herrn bekannt gemacht; außerdem kann man mir glauben, daß es mir nicht in den Sinn gekommen wäre, Dinge bekannt zu machen, von denen ich vermuten konnte, daß man sie für Lügen halten, und daß ich selbst in den Augen vieler Leute dadurch lächerlich werden würde. Ob ich aber gleich versichere, diesen Befehl erhalten zu haben, so wird man mir dennoch nicht glauben; ich beruhige mich aber damit, daß ich dem Befehl meines Gottes gehorcht habe, und antworte ihnen mit den Worten Pauli an die Korinther (1. Kor. 4, 10): ‚Wir sind Narren um Christi willen, ihr aber seid klug in Christo‘“.

Dementsprechend hat er nun auch an zahlreichen Stellen seines visionären Schrifttums auf die schweren Gefahren hingewiesen, die den Menschen begegnen, welche von sich aus — ohne göttliche Berufung — die Verbindung mit der Geisterwelt suchen⁸⁶. Im Verlauf seiner *antispiritistischen Polemik* hat er bereits viele Argumente entwickelt, wie sie von Skeptikern aller Art bis heute gegen ihn selber verwendet werden⁸⁷.

Wie wir sehen, teilt Schelling mit Swedenborg diese maßvolle und gläubige Haltung gegenüber der Geisterwelt, was umso beachtenswerter ist, als sie ja beide hinsichtlich der Notwendigkeit einer „himmlischen Philosophie“ (Oetinger) auf das stärkste daran interessiert sind. Gleichzeitig unterscheidet diese Einstellung zum Geistersehen Schelling auch in gewisser Weise von dem ekstatischen Baader und scheint ein wichtiger

Grund zu dem Zerwürfnis zwischen beiden gewesen zu sein⁸⁸. Baader hat im Gegensatz zu Schelling die parapsychischen Versuche mit den „Somnambülen“ mit einem gewissen übermäßigen Eifer und ohne die notwendige innere Distanz zu den auftretenden Phänomen durchgeführt. Der schwedische Dichter Atterbom berichtet sehr anschaulich von einer solchen Séance Baaders mit einem „bayrischen Landmädchen“, das nach dem Sitzungsprotokoll einen ganzen Tag lang „von 15 Teufeln besessen“ gewesen sei⁸⁹. Die Meinung Schellings darüber schildert er gleich anschließend folgendermaßen⁹⁰:

„In jedem Falle hat Schelling recht, daß man durch den Magnetismus nicht bloß auf dem Wege ist, dem Himmel . . . sondern auch vielleicht den Pforten der Hölle näher zu kommen, und gerade deswegen muß er mit der größten Vorsicht behandelt werden, indem das Gefährliche dabei weniger im Historischen des Experiments, als in dem Orakeldunkel seines Ursprunges und Zweckes liegt; ein Dämonium, welches gleich dem Orakel der Alten wahrscheinlich ebenso oft oder noch öfter darauf ausgeht, zu verwirren oder zu blenden, statt zu raten und aufzuklären“.

Ein Jahr später, während dem Baaders Versuchsleidenschaft offenbar auch auf seine eigene Familie übergegriffen hat, schreibt Schelling an Atterbom⁹¹:

„Unseren Freund Fr. Baader sehe ich seit einiger Zeit sehr wenig und *bin damit auch ganz wohl zufrieden*. Das Letzte, was ich von ihm hören mußte, war, daß der Teufel nun wirklich Zeichen gebe und ihn (B.) in seinem Hause aufsuche und verfolge. Unter Andern sei seine Tochter (die ich als ein reines, liebliches Kind kannte) jetzt in *Ekstase* verfallen, in welcher der böse Geist ihr gottlose und unzünftige Reden abdringe. Er sprach davon wie von einem erfreulichen Phänomen (so groß ist die Liebhaberei), und schien sich nicht wenig darauf zu gute zu thun, daß der Teufel nun endlich von seinen Angriffen Notiz genommen“.

So wird man denn auch kaum fehlgehen, wenn man die folgenden, oben bereits angeführten Worte aus „Clara“ in besonderem Maße auf Baader bezieht, selbst wenn sie sieben oder acht Jahre vorher geschrieben worden sind⁹²:

„Ich habe manche übrigens geistvolle Personen gekannt, die alle Mittel versuchten . . ., um, wie sie meinten, durch eine *Ekstase* mit geliebten Menschen in Verbindung zu kommen; aber nie konnten sie des Wunsches theilhaftig werden . . .“.

Man sieht also, Schellings intensive Beschäftigung mit dem Problem der anderen Welt hatte durchaus ihre Grenzen. Er war kein Himmelsstürmer im Sinne Baaders oder Fausts. Vielleicht ist gerade das ein Grund, weshalb seine Gedanken über diese Dinge sich noch heute so wohl ausnehmen, wenn sie auch von der eigentlich philosophischen Forschung nach wie vor peinlich als ein „Irrweg“ vermieden werden. Gewiß läßt sich darüber streiten, ob die Geisterwelt Gegenstand wissenschaftlicher Philosophie sein kann, nämlich so lange, wie sie nicht als „Gegenstand“ zwingend bewiesen ist. Das Urteil der wissenschaftlichen Forschung ist,

wie wir schon eingangs betont haben, im Durchschnitt ein „Non liquet“ und es wird trotz *J. B. Rhine's* beachtlichen Untersuchungen möglicherweise immer bleiben⁹³. Aber ist die Philosophie an dieses Urteil gebunden? Ist nicht doch eine „metaphysische Erkenntnis möglich, indem die Religion ihr dazu den Gegenstand abgibt“, wie Dekker das Problem der Münchner Freunde in den Jahren 1810 formuliert hat?⁹⁴ Anders ausgedrückt: soll dem Philosophen, der, wie Schelling, im Glauben eine unmittelbare, intuitive Erfahrung der geistigen Welt zu haben meint, verwehrt sein, über diese Erfahrung zu philosophieren, bloß weil Andere das *Organ* dafür nicht haben? Ist ein philosophisches „Non liquet“ in einem solchen Falle noch möglich, ist der wahre Philosoph einem einmal aufgeworfenen ernsthaften Problem gegenüber überhaupt zu einer solchen Neutralität in der Lage⁹⁵? Ja, wenn die geistige Welt wirklich unbedeutend für uns wäre! Aber nach der Behauptung Vieler, die fest überzeugt davon sind, mit ihr in irgendeiner Form real zu tun gehabt zu haben, bestehen im Gegenteil die allerengsten und lebenswichtigsten Beziehungen zwischen den beiden Welten, sodaß rechtes Denken und ebenso rechtes Handeln ohne Berücksichtigung derselben unmöglich ist. Neutral bleiben wollen würde in diesem Falle nichts anderes als Vogel-Strauß-Politik bedeuten. Für Schelling war jedenfalls die Geisterwelt ein ernsthaftes Problem, dem er sich nicht auf so bedenkliche Weise entziehen wollte. Der Tod seiner Gattin Caroline und die Erfahrungen, die er dabei mit sich selber machte, sorgten schließlich dafür, daß er das persönlichste Interesse daran gewann und das „Problem“ für ihn zu einer Lebensfrage ward.

2. Die Bedeutung von Carolines Tod für Schelling

Der Tod seiner Gattin Caroline hat in Schelling eine mächtige innere Bewegung hervorgerufen und sein ganzes ferneres Leben und Schaffen beeinflußt. Zwar ist es verfehlt, wie *Otto Braun* in diesem Zusammenhang von einer allgemeinen „Verdüsterung der Lebensanschauung“ Schellings zu sprechen⁹⁶, oder, wie *J. Dekker*, von einer völligen Vereinsamung, die ihn in eine „seelische Wüste“ versetzt habe⁹⁷; eher trifft schon zu, was *Braun* über die „vertiefte Bedeutung“ sagt, die „Schelling dem früher von ihm ganz vernachlässigten Faktum des Leidens“ zuspricht⁹⁸.

Doch auch dies legt noch nicht den Kern der Sache frei, solange, wie bei *Braun*, offensichtlich der Akzent doch auf der „Verdüsterung der Lebensanschauung“ liegt. Viel mehr als nur das sogenannte Leiden ist es das Faktum „Tod“, das durch ein so tief einschneidendes persönliches Erleben in den Kreis der unmittelbaren Schelling'schen Lebensanschauung tritt und, wie wir zeigen wollen, aus ganz bestimmten und bisher

unseres Wissens noch nicht ganz erkannten Gründen zu ihrer *positiven* Vertiefung führt ⁹⁹.

Der Tod Carolines ist nun nicht der erste Todesfall, der Schelling unmittelbar anging. Schon im Jahre 1800 hatte der tragische Tod von Carolines Tochter *Auguste Böhmer* tief in sein Leben eingegriffen. Aber es ist auffallend — und gibt uns eine sehr gute Vergleichsmöglichkeit an die Hand —, wie verschieden die Reaktion Schellings in beiden Fällen war. Man würde nur die halbe Wahrheit treffen, wenn man den Grund hierfür allein in seiner verschiedenartigen Einstellung zu den beiden Verstorbenen oder dem unterschiedlichen Grad seiner persönlichen Reife suchen würde. Vielmehr hat Schelling zwischen 1800 und 1809 eine entscheidende geistige Wandlung durchgemacht, in der allein der tiefere Grund zu seinem unterschiedlichen Verhalten gegenüber dem Faktum Tod und Leid zu suchen ist ¹⁰⁰.

Aber wie war Schellings Verhalten in den beiden genannten Fällen?

Auguste Böhmer, die Tochter Carolines, war im Alter von 15 Jahren auf plötzliche und qualvolle Weise an der Ruhr gestorben. Schelling, der dieses Mädchen abgöttisch liebte, hatte die Behandlung nach der Brown'schen Methode durch Gaben von Opium selbst übernommen, jedoch nicht mit Erfolg durchführen können, woraus ihm die übelsten Vorwürfe von Seiten seiner wissenschaftlichen Gegner erwachsen waren. Das mag den Schmerz, den er bei dem Verlust der Geliebten empfand, noch gesteigert haben. Jedenfalls geriet er im Laufe des auf den Tod der Auguste folgenden Winters in eine so gefährliche Krise, daß ihn selbst die Briefe Carolines, die sie ihm von Braunschweig aus schrieb, und zu der er schon damals innige Zuneigung empfand, nicht zu trösten vermochten ¹⁰¹. Caroline wußte schließlich ihrem verzweifelten Freunde nicht mehr zu helfen. So wandte sie sich in einem Schreiben an *Goethe* und bat ihn in den bewegtesten Worten, sich doch ja Schellings anzunehmen ¹⁰². Goethe erfüllte Carolines Bitte und lud Schelling vom 26. Dezember 1800 bis zum 4. Januar 1801 zu sich nach Weimar ein ¹⁰³. In welcher Weise Goethe bei diesem neuntägigen engen Zusammensein auf Schelling einwirkte, wissen wir nicht, darüber lassen sich nur Vermutungen anstellen. Jedenfalls aber war die Kur von offensichtlichem Erfolg begleitet ¹⁰⁴. Endgültig löste sich freilich Schellings Schmerz nur in der zur gleichen Zeit beginnenden und immer tiefer werdenden Liebe zu Augustes Mutter Caroline. Eine Unterbrechung seines Schaffens trat jedoch während der ganzen Zeit der Trauer nicht erkennbar ein. So läßt sich also sagen: Augustes Tod traf zwar Schelling in seiner persönlichen Sphäre, aber nichts läßt darauf schließen, daß dadurch der Fluß seiner Gedanken über eine verhältnismäßig kurze Trübung hinaus eine grundsätzlich andere Richtung und Tiefe gewonnen hätte.

Diese Folgen aber hatte nun offensichtlich Carolines Tod für Schelling. Woran liegt das?

Es bleibt zwar immer ein mißliches Unterfangen, von außen in die Geheimnisse der schicksalhaften Entfaltung einer Persönlichkeit, wie die Schellings einzudringen, doch gibt es in diesem Falle keine andere Möglichkeit, zu einer für uns brauchbaren Antwort zu kommen und eine Anzahl von Vorurteilen zu zerstören, die noch über den Schelling nach 1809 im Schwange sind. Überdies begünstigten in diesem Falle die Quellen das Unterfangen.

Caroline war im September 1809 zusammen mit ihrem Gatten zu einem Besuch bei dessen Eltern in Maulbronn eingetroffen und wenige Tage darauf „an einer nur drei Tage gedauerten Ruhr und damit verbundenem Nervenfieber den 7. September“ verstorben¹⁰⁵. Ihr Tod traf Schelling bis ins Mark. Wir können uns ersparen, Zeugnisse dafür anzuführen. Schellings Zustand war nach diesem Todesfall bedeutend kritischer als nach dem der Auguste: Er ist so im Innersten niedergeschlagen und „unfähig seinen ganzen Jammer zu fassen“, daß seine Verwandten ihn nach Stuttgart bringen müssen. Aber es ist nicht einmal der Tod der geliebten Frau allein, der ihn so getroffen hat: „Welch ein schrecklicher Kreis von Verhängnissen wird durch diesen Tod beschlossen!“, schreibt er selbst. „Vor 9 Jahren raffte die nämliche Krankheit auf der Reise die liebliche Tochter dahin; jetzt ebenfalls auf der Reise erliegt ihr das theure Leben der Mutter“¹⁰⁶. Es ist die aller menschlichen Einsicht und Fassungskraft spottende Duplizität der Fälle, die seinem Schmerz eine besondere schicksalhafte Betonung gibt. Aber trotzdem hat Schelling den Tod Carolines mannhafter und im tiefsten positiver überstanden als den Tod der Auguste. Man könnte einwenden, Schelling sei ja auch inzwischen um neun Jahre älter geworden. Allein diese Erklärung wäre zu oberflächlich, wenn man darunter nur das normale Verstreichen der Zeit versteht, das man gewöhnlich „altern“ heißt. Zudem mußte ihm begreiflicherweise der Tod seiner geliebten Gattin an sich viel tiefer treffen als der eines 15-jährigen Mädchens, mit dem er sich lediglich als verlobt betrachtet hatte. Auch das Bücherschreiben und Dozieren allein macht den Menschen bekanntlich nicht geschickter, solch harte Schicksalsschläge mutig zu überwinden und rüstig in die Zukunft zu schreiten, wie Schelling in der Folgezeit tat.

Vielmehr war Schelling in den neun Jahren seit dem Tode Augustes einiges begegnet, das ihn erst zu dieser bewunderungswürdigen Haltung befähigte. Es war dies die intime Bekanntschaft und innerliche Aneignung des reichen Erbes der Mystiker und Theosophen, das er, wie *Robert Schneider* nachgewiesen hat, schon frühzeitig in seiner schwäbischen Heimat angetreten hatte. Im besonderen Maße jedoch war es die Idee der Unsterblichkeit unter dem mystisch-theosophischen Bilde der *Geist-*

leiblichkeit, wie sie sich ihm vorzüglich in der Ausprägung *Böhmes*, *Oetingers* und *Swedenborgs* darbot, die ihn reif für die schwere Prüfung gemacht hat. Die übliche, auch der kirchlichen Orthodoxie seiner Zeit zugrunde liegende dualistische Auffassung vom Verhältnis Leib—Seele, der er, wie wir noch sehen werden, selbst ursprünglich angehangen hatte, warf er unter diesem Einfluß vollkommen über Bord. Der Tod Carolines trifft ihn daher innerlich nicht ganz unvorbereitet. Schon seine ersten Briefe nach dem tragischen Todesfall, die man gemeinhin nur als Zeugnisse seines maßlosen Schmerzes und seiner Verzweiflung ansieht, zeigen dies ganz deutlich. Das Leben nach dem Tode, wie es nur Swedenborg so anschaulich und, fast möchte man sagen, verlockend geschildert hat, war ihm völlige Gewißheit. So bieten sich auch Schellings briefliche Äußerungen seiner Hoffnung und seines Trostes in dieser Zeit unverkennbar im Gewande der Verheißungen Swedenborgs dar.

„Ihr ist jetzt wohl“, schreibt Schelling unmittelbar nach Carolines Tod 107, „der größte Theil ihres Herzens war schon längst jenseits dieses Lebens. Mir bleibt der ewige, durch nichts als durch den Tod zu lösende Schmerz, einzig versüßt durch das Andenken des schönen Geistes, des herrlichen Gemüthes, des redlichsten Herzens, das ich einst im vollen Sinne mein nennen durfte. Mein ewiger Dank folgt der herrlichen Frau in das frühe Grab. Gott hatte sie mir gegeben, der Tod kann sie mir nicht rauben. *Sie wird wieder mein werden*, oder vielmehr sie ist auch mein in dieser kurzen Trennung“. „Immer meinte ich früher nach München zurückzukehren. Die Sorge meiner Eltern hielt mich zurück und das eigene Gefühl, dem Eindruck der vorigen Umgebungen noch nicht gewachsen zu seyn. Ach Herz und Gefühl machen jede Berechnung zu Schanden. Es ist, als hätte mein Leiden hier erst recht angefangen; es scheint, daß ein solcher Schmerz mit der Zeit eher zu- als abnimmt“.

Bei allem persönlichen Schmerz, der ihn fast zu ersticken droht, weiß Schelling doch einen wirklichen Trost: „Der Tod kann sie mir nicht rauben“ und „*sie wird wieder mein werden*“ . . . Man könnte fragen, was denn an diesem Trost spezifisch Swedenborgisches oder auch nur allgemein Theosophisches sei, da doch der Glaube an das Fortleben in einer anderen Welt eine allgemein-christliche Erscheinung ist. Allein, wie man jederzeit einsehen wird, ist die Vorstellung, daß die Ehegatten in der anderen Welt einander wieder (als Ehegatten) angehören werden, durchaus nicht allgemein christlich. Noch heute überwiegt vielmehr die genuin altkirchliche und Augustinische Auffassung, daß die Auferstandenen geschlechtslos seien und alle einander wesentlich gleich. Swedenborg war der erste, der Geschlechtsdifferenzierung und Ehe auch über den Tod hinaus in der anderen Welt zu lehren wagte. Schelling hat diese Swedenborg'sche Lehre nachweislich gekannt und auf das höchste bewundert¹⁰⁸.

Durch Carolines Tod bildet sich in Schelling ein eigentümlicher und kräftiger Spannungszustand heraus: auf der einen Seite das zutiefst schmerzvolle Erleben der Vergänglichkeit selbst des Liebsten, das er auf

Erden besessen hatte, und auf der anderen der von der mystisch-theosophischen Tradition vermittelte und zur wirklich lebendigen Anschauung gewordene Glaube an das Fortleben nach dem Tode in einem nach seinen wichtigsten Gesetzmäßigkeiten für uns Irdische schon jetzt faßbaren und besonders durch Swedenborg beschriebenen geistleiblichen Zustand.

Es ist für uns sehr aufschlußreich, den Verlauf dieses Spannungszustandes in Schellings brieflichen Äußerungen zu verfolgen. Zwei Monate nach jenem zuerst zitierten Brief an *Louise Gotter* hat sein Schmerz eher zu- als abgenommen, wie er unter dem 29. November 1809 an seinen Schwager *Philipp Michaelis* schreibt ¹⁰⁹:

„Immer meinte ich früher nach München zurückzukehren. Die Sorge meiner Eltern hielt mich zurück und das eigene Gefühl, dem Eindruck ver vorigen Umgebungen noch nicht gewachsen zu seyn. Ach Herz und Gefühl machen jede Berechnung zu Schanden. Es ist, als hätte mein Leiden hier erst recht angefangen; es scheint, daß ein solcher Schmerz mit der Zeit eher zu- als abnimmt“.

Aber wieder betont Schelling den Trost, den er in der Gewißheit des Lebens nach dem Tode hat. Sein Schwager hatte in seinem Brief vom 25. September offenbar gerade dies in Zweifel gezogen ¹¹⁰. Nun antwortet ihm Schelling gegen Ende seines Briefes darauf folgendes:

„Ach es gibt doch keinen anderen Trost, als den, von dem Sie so zweifelhaft reden“. Und dann fährt er fort mit dem für unsere Betrachtungen so aufschlußreichen Satz: „Aus Weichherzigkeit würde ich ihn (sc. den Trost) nicht ergreifen, wenn nicht *Verstand und Überlegung*, die in diesem dunklen Ganzen sonst nirgends einen Ausweg sieht, mich *längst* (v. m. g.) auf diesen Standpunkt gestellt hätten“.

Diese Briefstelle zeigt deutlich, daß Schelling bereits lange vor dem Tode seiner Caroline über das Todes-Problem nachgedacht hatte.

Ein Brief vom 12. Februar des folgenden Jahres zeigt besonders deutlich die ganze Weite der Spannung zwischen höchstem Schmerz und Besinnung auf die „Mittel der Fassung“, die im Glauben zwar jederzeit vorhanden sind, die jedoch erst durch „Verstand und Überlegung erkämpft und innerlich angeeignet werden müssen“ ¹¹¹:

„Ein großer Schmerz kann nur in der Einsamkeit überwunden werden: wir müssen den ganzen bitteren Kelch austrinken, um uns mit Besonnenheit nach den Mitteln der Fassung umzusehen, die uns noch übrig sind: selbst ein Engel, vom Himmel gesandt, kann ihn nicht von uns nehmen“.

Und wieder kommt er in diesem Zusammenhang auch auf Augustes Tod zurück, der in dem Schmerz um Caroline neu auflebt und erst im eigentlichen Sinne für ihn endgültig wird:

„Hier drang ein doppelter Schmerz auf mein Inneres ein und aus meinem Innern hervor. Nun die Liebe nicht mehr war, nun erst hatte ich auch Augusten ganz verloren. Iphigenia's Gesang: Es ist geschehen, all die Lieben deckt das Grab, ist mein tägliches Lied“.

Sein Schmerz ist also allumfassend. Mit Caroline ist ihm die Liebe selbst gestorben, die Liebe, in der auch Auguste trotz ihres Todes für Schelling in einem gewissen Sinne noch lebte. Schellings Situation ist also 1809 doppelt verzweiflungsvoll. Allein er hatte jetzt Mittel der Fassung, die er 1800 offenbar noch nicht kannte, oder die für ihn damals zumindest noch keine Lebensbedeutung hatten¹¹². Diese Trostmittel aber lagen, wie schon gesagt, in einer lebendigen Anschauung vom Leben nach dem Tode, oder, umfassender ausgedrückt, in einer tieferen Anschauung vom Wesen und Leben des Gottes, der ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten ist, und dem sie daher „alle leben“ (Lukas 20, 38).

Solche Spannung auf der Grundlage einer scheinbar verzweifelten Situation kann nur entweder zum Bruch der Persönlichkeit führen, oder aber, wie im Falle Schellings, ein ganz Neues erzeugen — den in seiner ganzen Tiefe „gefaßten“ und „begriffenen“ Schmerz. So kann Schelling in seinem Brief an Pauline Gotter fortfahren¹¹³:

„Nehmen Sie nun den Freund freundlich auf, so wie er sich wiedergefunden und den Schmerz nicht verloren, aber ganz gefaßt und begriffen hat“.

Dies ist das entscheidende Erlebnis Schellings beim Tode seiner Frau. Jetzt kann er sein Leben nicht mehr in der alten, die wahren Tiefen des Lebens bewußt oder unbewußt vermeidenden Weise fortführen, vielmehr muß er sie in seine Lebensführung und -anschauung einbeziehen, um so erst im Vollsinn des Wortes zu leben. So schreibt er um die selbe Zeit an *Windischmann*¹¹⁴:

„Sie ist nun frei und ich bin es mit ihr: das letzte Band ist entzweigeschnitten, das mich an diese Welt hielt; all mein Liebes deckt das Grab, die letzte Wunde öffnet und schließt, je nachdem wirs denken, alle übrigen. Ich gelobe Ihnen und allen Freunden, von nun an ganz und allein für das Höchste zu leben und zu wirken, solang' ich vermag. Einen andern Werth kann dieses Leben nicht mehr haben; es in Unwerth zuzubringen, da ich es nicht willkürlich enden darf, wäre Schmach; die einzige Art es zu ertragen ist, es selbst als ein ewiges zu betrachten . . . Zählen Sie auf mich — — — ich werde alle Kräfte aufbieten; erst dann, wenn es nicht gelingt, dann beklagt mich, Freunde; dann erst ist mir nichts mehr geblieben — dann bin ich auch wirklich todt, sollte ich auch noch athmen und vegetiren“.

Das hat nun nichts mit „Verdüsterung“ oder schmerzlichem Pessimismus zu tun, sondern ist im Grunde nur Ausdruck eines wahren Realismus', der alle Seiten des Lebens erfahren und das Leben selbst als ein ewiges zu betrachten gelernt hat.

Was nun die Rolle Swedenborgs bei dieser Entwicklung Schellings anbelangt, so kann man feststellen, daß er Schelling in einer schweren Zeit Trost und Rückhalt durch seine Lehren gegeben hat und somit in dessen persönlichstes Leben verwoben ist. Schellings Auseinandersetzung mit ihm trägt also von vorneherein ein positives Vorzeichen und den Charakter der Lebendigkeit.

Es ist zudem wohl möglich, daß Caroline selbst es war, die Schellings Bekanntschaft mit Swedenborgs Lehren vom Leben nach dem Tode vermittelt hat, wie sie ja wahrscheinlich vieles in seinem Leben angeregt hatte. Mehrere Äußerungen Schellings lassen darauf schließen, daß Caroline sich seit dem Tode ihrer Tochter immer mehr dem anderen Leben zugewandt hatte. So schreibt er an Philipp Michaelis ¹¹⁵:

„Ihre Seele hatte sich seit dem Tode Augustens *immer mehr jener Welt zugewandt*; nur eine stete liebevolle freundliche Gegenwart konnte sie zurückrufen und festhalten“.

Das gleiche geht auch aus dem oben zitierten Brief Schellings an Louise Gotter hervor, wo es heißt: „Ihr ist jetzt wohl, der größte Theil ihres Herzens war schon längst jenseits dieses Lebens“.

Wer so mit seiner Sehnsucht jenseits der Todesgrenze weilt, läßt die berühmtesten und aufschlußreichsten Schriften über diesen Gegenstand nicht unbeachtet, vorausgesetzt, daß er von ihrem Vorhandensein weiß. Es erscheint schwer vorstellbar, daß Caroline, die auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit stand und mit zu den führenden Geistern des Kreises gehörte, der zu Swedenborg eine gewisse natürliche Affinität hatte, dieses Wissen nicht besaß ¹¹⁶.

Als Ergebnis unserer Untersuchungen über die Bedeutung von Carolines Tod für Schelling können wir festhalten:

Das überaus schmerzvolle Erleben dieses Ereignisses hat Schelling wahrhaft emporgeläutert. Hilfestellung hat dabei sein gefestigter Glaube an das Fortleben nach dem Tode geleistet, wie es Swedenborg eindringlicher als irgendein anderer vor ihm und nach ihm geschildert hatte. Hier ist wahrhaft der „Ort im Leben“ für Schellings Auseinandersetzung mit Swedenborg, deren Entwicklung wir in den Jahren nach 1810 in mehreren Werken des Philosophen sich vollziehen sehen.

II. Quellen und Methode

Die unmittelbaren Hinweise, den Einfluß Swedenborgs auf Schelling betreffend, sind außerordentlich spärlich.

Die zu Lebzeiten Schellings erschienenen Schriften verraten an keiner einzigen Stelle durch Namensnennung, daß der Verfasser sich, wie so viele andere hervorragende Geister seiner Zeit, die in irgendeiner Form zur Anti-Aufklärungsbewegung gehörten, mit Swedenborg auseinandergesetzt hat.

Unter den posthum erschienenen Schelling-Schriften ist es nur das Gespräch „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt

(Clara)“ ¹¹⁷, das Swedenborg, wenn auch unter Vermeidung des Namens, so doch als „schwedischen“ resp. „nordischen Geisterseher“ zitiert ¹¹⁸.

Noch viel erstaunlicher ist es jedoch, daß sich auch in Schellings Briefen kein einziger unmittelbarer Hinweis auf Swedenborg findet.

Wir stehen also vor der Tatsache, daß Schelling nach den uns erhaltenen Quellen den Namen Swedenborg nie geschrieben, sondern nur in einem zu seinen Lebzeiten ungedruckten, wenngleich einst zum Druck vorgesehenen Werke, den der Zeit geläufigen „Titel“ des großen Schweden gebraucht hat.

Dies bestätigt einmal mehr die Behauptung von Ernst Benz, daß die Verurteilung Swedenborgs durch die offizielle Schulphilosophie so stark wirkte, „daß Swedenborg auch von seinen geheimen Anhängern wenig mit Namen genannt wurde“ ¹¹⁹.

Das erste der beiden offenen Zitate Swedenborgs durch Schelling haben wir bereits oben eingehend gewürdigt ¹²⁰. Es zeigt, daß Schelling Swedenborg als bevollmächtigten Seher anerkannte.

Was das zweite Zitat anbelangt, so müssen wir es hier einer genaueren Betrachtung unterziehen, ist es doch geeignet, die für uns zunächst wichtigste Frage wenigstens zum Teil zu beantworten, nämlich: welche Schriften Swedenborgs hat Schelling *nachweislich* gelesen, welche hat er *wahrscheinlich* gelesen, und bis zu welchem Grade geht diese Wahrscheinlichkeit? Trotz der wiederholt betonten Unsicherheit und Beschränktheit der zur Verfügung stehenden Quellen sind wir doch aufgrund dieser Stelle in der Lage, wenigstens Schellings Lektüre *einer* Swedenborg-Schrift zwingend gewiß zu machen, wobei sich allerdings fragen läßt, um welche von zwei Schriften es sich dabei handelt, um die verhältnismäßig unbedeutende über die „Erdkörper etc.“, die Oetinger zuerst in deutscher Sprache ediert hat, oder um das vielbändige Hauptwerk „Himmlische Geheimnisse“. In beiden Werken findet sich nämlich ein Abschnitt über die „Ursachen, warum der Herr auf unserer Erde und nicht auf einer anderen geboren werden wollte“, und beide stimmen — soweit Schellings Zitat reicht — bis in den Wortlaut mit einander überein. Die Frage, welche von beiden Werken Swedenborgs Schelling gelesen hat, muß also einstweilen offen bleiben. Wir können nur vermuten, daß es das zuerst genannte war, zumal es in Übersetzung vorlag und um seines sensationellen Inhaltes willen besonders in den Kreisen der Romantiker beliebt gewesen sein dürfte. Wir legen darum unserer Gegenüberstellung, die eine oft wörtliche Übereinstimmung zeigt, die entsprechenden Abschnitte aus Swedenborgs Opusculum über die „Erdkörper etc.“ zugrunde.

Die Stelle in Schellings „Clara“ beginnt folgendermaßen ¹²¹:

„Ich erinnere mich, sagte ich, in früherer Zeit über eben diese Sache auch den *nordischen Geisterseher* gehört zu haben, dessen Reden über diesen Punkt mir noch am ehesten *Genüge* thaten. Er meinte nämlich, warum es *dem Herrn*

gefallen, auf dieser Erde geboren zu werden, sey um des Wortes willen gewesen, weil es hier allein habe können materiell fortgepflanzt, geschrieben und schriftlich genau erhalten werden“.

Die entsprechende Stelle aus den „Erdkörpern“ lautet ¹²²:

„Daß es dem Herrn gefallen hat, auf unserer Erde und auf keiner anderen geboren zu werden und ein Menschliches anzunehmen, hat mehrere Ursachen, über die ich aus dem Himmel unterrichtet worden bin. Die Hauptursache war um des Wortes willen, damit es auf unserer Erde könnte geschrieben werden und nachdem es geschrieben worden, hernach über die ganze Erde verbreitet, und einmal verbreitet, auf alle Nachkommenschaft erhalten und somit offenbar gemacht werden könnte, daß Gott Mensch geworden sei — auch Allen im anderen Leben“.

Schelling zitiert im gleichen Zusammenhang weiter ¹²³:

„Wir schließen, sagte er (sc. Swedenborg), zu rasch nach Ähnlichkeiten. Es ist an sich unwahrscheinlich, daß auf allen andern Weltkörpern das Geschlecht der vernünftigen Wesen in einer so regen, allseitigen Verbindung durch Handel und Wandel, durch Sprache und Gesetze, durch Krieg und Frieden sey, als es das Menschengeschlecht hier ist. Er behauptete sogar, daß auf andern Welten die Geschlechter in bloßen Familien leben, weit entfernt von jenen künstlichen, verschlungenen Verhältnissen, zu welchen Bedürfniss, Thätigkeitslust und ein weit allgemeinerer Geselligkeitstrieb die Menschen gebracht habe; dort finden auch nur mündliche Offenbarungen durch Geister und Engel statt, die, weil sie nicht an ein so fixes Mittel als bei uns gebunden, leicht sich wieder verflüchtigen und verlieren“.

Auch hier liegen wieder teilweise wörtliche Zitate aus dem genannten Werk Swedenborgs vor, wo es heißt ¹²⁴:

„Auf allen andern Erdkörpern wird das Göttliche Wahre mündlich durch Geister und Engel geoffenbart; . . . aber dies geschieht innerhalb der Familien, weil die Menschen auf den meisten Erdkörpern nach Familien geschieden wohnen. Deshalb wird das durch Geister und Engel so geoffenbarte Göttliche Wahre nicht weit über die Familien hinausgetragen, und wenn nicht immer wieder eine neue Offenbarung erfolgt, so wird jenes entweder verkehrt, oder es geht verloren; anders auf unserer Erde, wo das Göttliche Wahre, welches das Wort ist, für alle Zeiten unversehr erhalten bleibt“.

Schließlich zitiert Schelling noch folgendes ¹²⁵:

„Überhaupt seyen die Einwohner der verschiedenen Welten als verschiedene Glieder eines größten Menschen anzusehen, unter denen der Mensch unserer Erde den natürlichen oder äußerlichen Sinn vorstelle. Dieser sey das Letzte, worin das Innere des Lebens ausgehe, und worin es als in seinem gemeinschaftlichen Wesen ruhe. Ebenso sey auch das ausgesprochene und geschriebene Wort das Ziel und der Endpunkt aller göttlichen Offenbarung, wo sie ganz ins Äußere übergegangen und das Wort im eigentlichen Verstand Fleisch geworden sey“.

Auch diese Stelle läßt sich einwandfrei als Zitat aus dem genannten Werk Swedenborgs nachweisen ¹²⁶:

„Zu den oben angeführten Gründen kommt noch hinzu, daß die Bewohner und Geister unserer Erde im Größten Menschen den natürlichen oder äußerlichen Sinn darstellen; Der natürliche und äußerliche Sinn aber das Letzte ist, worin das Inwendige des Lebens ausläuft und worin es, wie in seinem All-

gemeinen ruht. Ähnlich verhält es sich mit dem Göttlichen Wahren in dem Buchstaben, der das Wort heißt, welches auch aus diesem Grunde auf dieser Erde und nicht auf einer andern gegeben wurde; und weil der Herr das Wort ist, und zwar sein Erstes und Letztes, und damit alles der Ordnung gemäß ins Dasein trete, darum wollte Er auch auf dieser Welt geboren werden und das Wort werden, nach folgenden Worten bei Johannes: „Im Anfang war das Wort . . . und das Wort ward *Fleisch* . . .“.

Diese Gegenüberstellung zeigt mit völliger Klarheit, daß die angeführte Stelle bei Schelling ein ausführliches und genaues Zitat aus einem der beiden in Frage kommenden Werke Swedenborgs ist.

Hiermit ist nun aber auch die Möglichkeit eines unmittelbaren Nachweises hinsichtlich des behandelten Problems erschöpft. Wir können uns aber aus den verschiedensten Gründen damit nicht zufrieden geben, denn, vorausgesetzt, daß dem oben angegebenen Zitat die Lektüre des genannten kleinen Werkes Swedenborgs zugrunde gelegen hat, so ist es gänzlich unwahrscheinlich, daß Schelling sich damit begnügt haben sollte. Vielmehr kann als ganz sicher angenommen werden, daß Schelling noch mehrere andere Werke Swedenborgs kannte. Aus der Einzelanalyse der in Frage kommenden Werke Schellings ergeben sich besonders häufige Parallelen zu Swedenborgs Schriften „Himmel und Hölle“¹²⁷, dem eigentlichen Standardwerk über die geistige Welt und das Fortleben nach dem Tode, „Wahre christliche Religion“, sowie, vor allem an einer Stelle, zu dem zweiten großen exegetischen Werk „Enthüllte Offenbarung Johannis“. Es wäre allerdings ebenso möglich, daß Schelling statt dieser Werke irgendwelche anderen oder gewisse Auswahl-sammlungen gelesen hat. Swedenborgs außerordentliche Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit in der Darstellung seines jeweiligen Stoffes, seine Art, diesen in allen seinen Werken immer wieder von allen Seiten zu beleuchten und die Grundprinzipien seiner Theologie aufzuzeigen — was scheinbar zu unzähligen Wiederholungen und Parallelen führt, die sich nur bei intimster Kenntnis des Gesamtwerkes Swedenborgs als feine und feinste Nuancierungen erweisen —, enthebt uns glücklicherweise der allzu starken Skrupel in der Frage, wie weit Schelling die Lektüre Swedenborgs wirklich betrieben habe. Daher lassen sich selbst wenn man nur von dem Minimum ausgehen wollte, die meisten Sätze Swedenborgs, deren Übernahme durch Schelling wir in der Folge zu begründen hoffen, in der genannten kleinen Schrift von den „Erdkörpern“ finden. Freilich würden wir in diesem Falle häufig nur dem Kenner ganz verständliche Andeutungen Swedenborgs heranziehen müssen, die sich völlig ausgeführt erst in dessen anderen Werken finden.

Ferner ist so gut wie sicher, daß Schelling, wenn er schon *Atterbom* gegenüber Swedenborgs Lehre „vom symbolischen Verhältnis der Geschlechter, der Ehe und Liebe“ als die beste ihrer Art hervorhebt, auch das entsprechende Werk Swedenborgs über die „Eheliche Liebe“ gekannt

hat, wenngleich auch für diese Lehre Swedenborgs gilt, daß sie in vielen anderen Werken im Umriß ebenfalls behandelt wird. Gerade dieses Werk hat in der Romantik besonders nachhaltig gewirkt. Leider scheiterte Schellings Plan, Swedenborgs Lehre von der Ehe in den „Weltaltern“ zu verarbeiten, zusammen mit diesem Werk.

Dies sind die hauptsächlichen Gründe, weshalb wir als sicher annehmen dürfen, daß Schelling mehr gekannt hat, als nur die etwas am Rande liegende, von Swedenborg selbst nur als „Opusculum“ bezeichnete Schrift „Über die Erdkörper“.

Wir sind jedoch glücklicherweise nicht nur auf die genannten unmittelbaren Quellen bei Schelling angewiesen, sondern verfügen außerdem noch über einige sichere Quellen zweiten Grades.

Da ist zunächst der für unsere Untersuchungen sehr wichtige Bericht des schwedischen Dichters *P. D. A. Atterbom* von seiner Unterredung mit Baader und Schelling über Swedenborg und Böhme im Januar 1818¹²⁸. Die Stelle lautet:

„Wir plauderten mit Baader viel über Böhme und Swedenborg; über den Letzteren äußerte er sich sowohl wie Schelling mit der größten Hochachtung; was sein Geistersehen betrifft, so waren sie derselben Ansicht, . . . nämlich, daß er wirklich mit Geistern aus einer andern Sphäre wie der sichtbaren Communication gehabt habe und zwar vermittelt einer gewissen Individuen unleugbar in der ursprünglichen Configuration gegebenen unwillkürlichen magnetischen oder magischen Natur, aber daß diese Geister oft von ganz unzuverlässiger Beschaffenheit waren und nicht immer aus der reinen Licht-region stammten. Im Allgemeinen haben sie von seiner Lehre dieselbe Ansicht wie wir, nämlich, daß in derselben die schönste Gemütlichkeit, die frömmste Poesie, die glänzendste Gedankentiefe mit abstraktem Dogmatismus und schlechter Mathematik einen wunderlichen Kampf führe, in welchem Wirrwar es ihm zuzeiten geschähe, daß die herrlichsten speculativen Gedanken, wie z. B. die berühmte Correspondenztheorie in der Anwendung zum Theil reiner Unverstand wurden. Was seine Theorie vom symbolischen Verhältnis der Geschlechter, der Ehe und Liebe betrifft, da gestand Schelling heute, daß dieser Artikel von keinem und bei niemand so wahr und schön behandelt worden sei als von ihm. Diese Theorie, sowie Swedenborgs (und Böhmes) Ansicht von Christus, nämlich, daß der Sohn eigentlich Gott par excellence wäre . . . wird in Baaders angefangenem Werke sowie in anderer Weise in Schellings Weltaltern behandelt werden“.

Diese Quelle, obwohl sekundärer Herkunft, erweist sich doch im Verlauf unserer Untersuchungen als vollkommen zuverlässig.

Von Bedeutung ist ferner, daß Schelling auch mit *Lavaters* „Ausichten in die Ewigkeit“ vertraut gewesen zu sein scheint, deren starke Beeinflussung durch Swedenborg Ernst Benz in seinem Aufsatz über „Swedenborg und Lavater“ nachgewiesen hat¹²⁹. *Hubert Bekkers*, der treue Schüler und Apologet Schellings, macht in seiner Akademie-Abhandlung über „Schellings Unsterblichkeitslehre“ darauf aufmerksam, daß in dem Dialog „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geister-

welt“ der von Clara als „ein berühmter, uns allen bekannter Geistlicher, dem Beobachtungsgabe nicht abgesprochen werden“ könne, Zitierte niemand anders sei als Lavater¹³⁰. Zwar bezieht sich die Stelle, an der dies sichtbar wird¹³¹, unmittelbar nur auf den Vergleich des Zustandes nach dem Tode mit dem „Mittelzustand von Wachen und Schlafen“, aber vor allem an der Ausführlichkeit des Zitates sieht man, daß Schelling die Schrift Lavaters gekannt und offenbar sorgfältig gelesen hatte. So bestätigt sich überraschenderweise die in der von Ernst Benz¹³² angedeuteten Ähnlichkeit zwischen „Clara“ und den „Aussichten“ liegende Möglichkeit eines gewissen Abhängigkeitsverhältnisses Schellings von Lavater.

Eine genaue Gegenüberstellung, auf die wir uns hier jedoch nicht einlassen können, würde ergeben, daß aufgrund der gemeinsamen Quelle Swedenborg zahlreiche Parallelen zwischen Lavaters „Aussichten“ und Schellings Philosophie der Geisterwelt bestehen. Ja, es ließe sich der Satz wagen, daß Schelling mit seiner „Philosophie der Geisterwelt“ etwas ganz Ähnliches beabsichtigte wie Lavater, nämlich eine Wiederbelebung der christlichen Jenseitserwartungen mit den Mitteln der Philosophie. Er beobachtete ja mit Erschrecken das immer stärkere Verblassen des christlichen Glaubensgutes und insbesondere der christlichen Jenseitserwartungen im Bewußtsein seiner Zeitgenossen.

Schließlich soll hier auch der Hinweis auf *Jung Stilling* wenigstens nicht unterlassen werden, dessen „Szenen aus dem Geisterreich“ schon 1797/1801, dessen „Theorie der Geisterkunde“ aber kurz vor dem Entstehen von „Clara“ (1810), im Jahre 1808 in Nürnberg, also unweit Schellings Wohnsitz München, erschienen waren. Beide Werke Stillings sind ja bekanntlich auf das stärkste von Swedenborg beeinflußt. Obwohl sich kein Hinweis finden läßt, so ist es doch nicht gut denkbar, daß Schelling ohne Kenntnis von dem in mancher Hinsicht so ähnlichen Wirken Stillings geblieben sein sollte, zumal er ja durch *G. H. Schubert*, der sich ebenfalls intensiv mit den Fragen der Geisterwelt und mit Swedenborg beschäftigte¹³³, und mit Jung-Stilling persönlich befreundet war und häufig korrespondierte, in unmittelbarem Kontakt mit dem Nürnberger Geistesleben stand¹³⁴.

Die oben¹³⁵ ausführlich besprochene Äußerung Schellings über *Tafel* und Swedenborg erweist sich als wertvoll im Hinblick auf die Einordnung der Auseinandersetzung Schellings mit Swedenborg in sein allgemeineres Bestreben, die ihm bekannten und wertvollen theosophischen Lehren durch seine wissenschaftliche Philosophie zu läutern und auf die höhere Ebene seines positiven Systems zu heben. Zudem zeigt dieser Ausspruch, daß Schellings Interesse an Swedenborg noch lange Zeit nach seiner zu schriftlichem Niederschlag gekommenen Auseinandersetzung (in den Jahren zwischen 1810 und 1815) wach geblieben ist.

Damit sind nun aber auch die unmittelbaren und mittelbaren Quellen, soweit wir sehen, restlos aufgezählt. Aus diesem Tatbestand ergibt sich mit Notwendigkeit die zu wählende *Methode* unserer Darstellung. Nach Ernst Benz ist es diese: „ . . . weil eben Swedenborg auch dort, wo er direkt einwirkt, meist nicht mit Namen genannt wird . . . (kann) man seiner Nachwirkung nur mit der Wünschelrute einer fleißigen *Einarbeitung* und — was dazu kommen muß — einer treffsicheren *Einfühlung* in seine Gedanken nachspüren¹³⁶. Die Form der einfachen Gegenüberstellung wird das bei so diffiziler Lage naheliegende Risiko, daß die „Einfühlung“ sich zu einer subjektiven Über- oder Unterschätzung des Einflusses auswächst, verkleinern resp. vermeiden helfen.

Schließlich ist noch ein Wort über die mutmaßlichen Ausgaben der Swedenborg'schen Werke zu sagen, wie sie zur Zeit der nachweislichen Beschäftigung Schellings mit ihnen in Deutschland vorlagen. Die Tafelschen Übersetzungen gab es damals (um 1810) noch nicht¹³⁷, die lateinischen Urausgaben aber waren zumeist schon zu Swedenborgs Lebzeiten vergriffen. Dagegen waren schon bald Übersetzungen mehrerer Werke erschienen. Nicht zuletzt war es *Oetinger*, der „veranlaßt (hat), daß eine Reihe von Swedenborgs Schriften der deutschen Leserschaft in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht wurden“, wie Ernst Benz feststellt¹³⁸. Zudem waren Oetingers Schriften, in denen er sich mit Swedenborg auseinandersetzt, z. T. in mehreren Auflagen weit verbreitet wurden. So war die Schrift von den „Erdkörpern“ bereits 1770 auf Veranlassung Oetingers in deutscher Übersetzung erschienen¹³⁹, „Himmel und Hölle“ und die „Wahre Christliche Religion“ sogar in mehreren Auflagen. Soweit die Werke nur im lateinischen Original vorlagen, dürfte möglicherweise Fr. Baaders reichhaltige mystisch-theosophische Bibliothek eine Fundgrube für Schelling gewesen sein¹⁴⁰. Soviel ist sicher: wer sich bemühte, konnte sich auch damals schon zu ziemlich allen Werken Swedenborgs Zugang verschaffen¹⁴¹.

III. Entstehungszeit des Dialogs „Clara“

Schellings Dialog „Clara“ wurde erst nach seinem Tode veröffentlicht. Der Herausgeber, Schellings Sohn, schreibt in seinem Vorwort, daß von dem Gespräch, „da sich im Manuscript kein Datum findet, nicht genau zu sagen ist, wann es entstanden ist, wahrscheinlich in der Zeit von 1816 bis 1817“. Dieser Meinung hat nun bereits H. Bekkers in einem Briefwechsel mit dem Herausgeber¹⁴² die „Vermuthung einer früheren Abfassung“ entgegengehalten, indem er darauf hinwies, „daß schon in den St. P. V. . . . gerade die Hauptpunkte der Schelling'schen Unsterblichkeitstheorie auf das bestimmteste und deutlichste sich ausgesprochen

finden“. Dieser hat daraufhin zwar die Möglichkeit zugeben müssen, „daß der Dialog *unmittelbar* nach dem Tod seiner ersten Frau wenigstens in *einigen* Partien schon niedergeschrieben worden wäre“, aber doch prinzipiell widersprochen, da das Gespräch die „in den ‚Weltaltern‘ niedergelegten Ideen über Natur und Geisterwelt *vorauszusetzen* scheine“. Bekkers hat dennoch auf seiner Vermutung bestanden — und zwar, wie wir zeigen wollen, mit Recht —, aber die Schellingforschung hat davon bisher offenbar keine Notiz genommen.

Die von der üblichen abweichende Datierung des Dialogs in das Jahr 1910 im Münchner Jubiläumsdruck der Werke ¹⁴³ ist zwar richtig, aber, wie wir weiter unten näher erläutern werden ¹⁴⁴, wohl lediglich einer der so seltenen „richtigen Druckfehler“. Eine Arbeit wie die Horst Fuhrmans macht denn auch davon keinerlei Gebrauch.

Abgesehen von dem allgemeinen Interesse einer genauen Festlegung der Entstehungszeit des Gesprächs ist es aus Gründen, die sich zeigen werden, für unsere Untersuchung *unbedingt* erforderlich, über eine der Hauptquellen auch in dieser Hinsicht völlige Klarheit zu haben.

Es lassen sich nun eine Reihe gewichtiger Gründe dafür erbringen, daß die von Schellings Sohn in Umlauf gesetzte Datierung unzutreffend ist, und daß „Clara“ in Wirklichkeit im Anfang des Jahres 1810 abgefaßt wurde, während ein Entwurf zu einer Fortsetzung *spätestens* in der Zeit bis zum Anfang des Jahres 1812 geschrieben sein kann. Diese Gründe sind folgende:

1. Am 27. Mai 1810 schreibt Schelling an *Pauline Gotter* ¹⁴⁶, die intimste Freundin seiner im Vorjahr verstorbenen Frau *Caroline* ¹⁴⁷:

„Um Ihnen noch etwas von mir zu schreiben, so habe ich die Frühlingszeit zu manchen Ausflügen in der hiesigen an Naturschönheiten und Merkwürdigkeiten reichen Gegend angewendet, welche die letzten Erinnerungen der Geliebten enthält; so manche schöne und holde, die von der schmerzlichen zurückgedrängt war, trat neben dieser hervor, auf so mancher Stelle, wo ich fast . . . ihre Fußtapfen noch fand . . . Auf der Stelle fast, wo ich ihre letzten Blicke und süßen Worte empfieng, habe ich einiges niedergeschrieben, das wohlgestimmten Seelen einst Vergnügen machen kann“.

Damit ist offensichtlich nicht eine streng wissenschaftliche, philosophische Schrift gemeint. Dafür wären die Worte, daß es „wohlgestimmten Seelen einst Vergnügen machen kann“, kaum zutreffend. Es muß sich vielmehr um ein mehr poetisches und künstlerisch anmutendes Werk handeln, und dafür kommt gar kein anderes in Frage als das Gespräch „Clara“. Philosophische Abhandlungen pflegen am Schreibtisch geschrieben zu werden und nicht auf gefühlsgeladenen Ausflügen ¹⁴⁸. Die mehrfachen Auflagen des Separatdruckes ¹⁴⁹ beweisen zur Genüge, daß die Ankündigungsworte Schellings auf „Clara“ zutreffen. Das Gespräch hat in der Tat stets eine zahlreiche Leserschaft gefunden, und man wird nicht zuviel sagen, wenn man es das populärste Werk Schellings ¹⁵⁰.

Zweifellos ist „Clara“ Schellings persönlichstes und poetischstes Werk. Wie in einer Dichtung klärt und komprimiert sich darin zugleich das schwere Erleben des Verfassers beim Tode seiner Frau Caroline, wie wir weiter unten noch deutlicher zeigen werden. Pauline Gotter, der die oben zitierten Ankündigungsworte ja zunächst galten, war zudem eine wahrhaft „wohlgestimmte Seele“, sodaß ihr einst Goethe, mit dem sie sehr eng befreundet war, in einem Brief ¹⁵¹ schreiben konnte:

„Und wenn es so recht hell Mittag ist, dann lassen Sie die Freunde in der *Camera clara* ¹⁵² Ihres feinen Gemüts auf- und abspazieren und seien Sie den wandelnden Bildern freundlich“.

Sollte Schelling, als er sich nach einem Namen für die Hauptperson seines Dialogs umsah, Kenntniss von diesem Brief Goethes gehabt und den lebenswürdigen Vergleich so treffend gefunden haben, daß er dadurch auf den Namen „Clara“ kam? Es ist ja gewiß, daß Pauline für Schelling in diesen Jahren eine Art Brücke zu Goethe dargestellt hat, und daß er für alles und jedes Interesse zeigte, was von Goethe stammte ¹⁵³. Das Gespräch ist so voller persönlicher Motive, daß dies zumindest nicht ausgeschlossen erscheint.

Eine Stelle des Dialogs zeigt besonders deutlich, daß er mit der Figur der Clara in seinem Gespräch Pauline Gotter im Auge hatte. Das innige, typisch romantische Freundschaftsverhältnis zwischen der mädchenhaften Pauline und der reifen, so viel älteren Caroline wurde bald nach deren Tode der Anlaß zu dem immer enger werdenden Kontakt zwischen den beiden Vereinsamten und wurde Schelling auch zum Motiv seines Dialogs. Er legt nämlich der Clara die Worte in den Mund ¹⁵⁴:

„Lassen Sie mich der früh verklärten Freundin gedenken, die meines Lebens Schutzengel war . . .“.

Das trifft genau auf das Verhältnis der beiden Freundinnen zu. Danach schildert Clara die näheren Umstände des Todes der Freundin, und zwar mit Worten, die offensichtlich die größte Ähnlichkeit mit der Schilderung haben, die Schelling selbst in einem Brief an Paulines Mutter Louise aus frischer und schmerzlicher Erinnerung an den Tod Carolines gegeben hatte. In diesem Brief heißt es ¹⁵⁵:

„Die ganze Schönheit ihrer liebevollen Seele that sich noch einmal auf, die immer schönen Thöne ihrer Sprache wurden zur Musik . . . Auch im Tode verließ sie die Anmuth nicht . . .“.

Claras Worte aber sind ¹⁵⁶:

„Lassen Sie mich gedenken, wie, als schon die Schatten des Todes sich ihr näherten, eine himmlische Verklärung ihr ganzes Wesen durchstrahlte, daß ich glaubte, sie nie so schön gesehen zu haben als im nahenden Augenblick des Erlöschens und nie geglaubt hätte, daß eine solche Anmuth im Tode wäre; wie dann die immer melodischen Laute ihrer Stimme himmlische Musik wurden . . .“.

Die Ähnlichkeit bis in den Wortlaut hinein liegt auf der Hand und läßt sich am einfachsten erklären, wenn man „Clara“ möglichst dicht an Carolines Tod heranrückt ¹⁵⁷.

2. In der ersten Hälfte des Jahres 1810 hielt Schelling vor Freunden die Stuttgarter Privatvorlesungen, bei denen er „*durch eigenes Gefühl getrieben*, so gerne verweilte bei dem Gedanken von der Geisterwelt und dem jenseitigen Zustande“, wie er am 19. März 1811 an einen seiner damaligen Hörer, den Oberjustizrat Georgii schrieb ¹⁵⁸. Das auffallend liebevolle Eingehen auf die Einzelheiten seiner Unsterblichkeitslehre im Rahmen einer knappen Gesamtdarstellung seines Systems hatte also persönliche Gründe (sc. der kürzliche Tod seiner Frau) und wäre anders nicht leicht zu erklären. Die Vermutung, daß Schelling sich in dieser Zeit mit seiner ihm eigentümlichen, einseitigen Konzentration ¹⁵⁹ ganz und gar auf die Spekulationen über die Geisterwelt und das Fortleben geworfen und dabei nicht nur eine nüchterne Vorlesung, sondern auch ein rechtes philosophisches Kunstwerk von stark poetischer Prägung hervorgebracht habe, drängt sich auch aus dieser Erwägung geradezu auf und verhilft zu der ungezungensten Erklärung. Im Jahre 1816 oder 1817 konnte von einer ähnlichen Intensität persönlichen Interesses keine Rede mehr sein, wenn auch noch mancher ihn bewegende Todesfall in seiner Umgebung vorgefallen war.

3. In dem Bericht *Atterboms* über sein Gespräch mit Schelling und Baader über Swedenborg (und Böhme) im Januar 1818 ist wohlgemerkt gerade dessen populärste Lehre, die Lehre über das Fortleben nach dem Tode, in der Aufzählung derjenigen Anschauungen, die großen Eindruck auf Schelling gemacht hatten, nicht enthalten ¹⁶⁰. Wäre „Clara“, wozu eine nahezu vollständige Übereinstimmung mit dieser Lehre Swedenborgs außer Frage steht ¹⁶¹, erst ein oder zwei Jahre zuvor geschrieben worden, so wäre dies unverständlich und ließe sich höchstens durch eine mangelhafte Berichterstattung Atterboms einigermaßen plausibel machen.

4. Der zwingendste Grund aber, „Clara“ so früh zu datieren, dürfte in dem von uns unten ausführlich beschriebenen „*Bruch*“ liegen, der gleicherweise durch die St. P. V. und „Clara I“ und „Clara II“ geht. Dieser Bruch Schellings mit der Swedenborg'schen Lehre von der Auferstehung unmittelbar nach dem Tode stellt sich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit als eine *neue Stufe* in Schellings Denken dar. Es ist unmöglich, daß Schelling, nachdem er diese Stufe bereits am Ende der St. P. V., also im Jahre 1810, eindeutig erreicht hatte, noch einmal etwas produziert haben sollte, das ebenso eindeutig der überwundenen Stufe zugehört, nämlich „Clara I“. Andererseits ergibt sich daraus, daß „Clara II“, worin Schelling genau die gleichen Argumente gegen die bisher (in „Clara I“) vorgetragene Swedenborg'sche Auferstehungslehre

vorbringt, wie sie sich zur Überraschung des Lesers in der letzten St. P. V. finden, frühestens gleichzeitig mit dieser entstanden sein ¹⁶².

5. *Manfred Schröter* druckt in seiner Veröffentlichung der bisher unbekannten Urfassungen der „Weltalter“ aus den Jahren 1811 und 1813 ¹⁶³ am Schluß einiger „Entwürfe und Fragmente zum Zweiten Buch“ auch den Fortsetzungsentwurf zu „Clara“ ab ¹⁶⁴ (= Clara II). Die einzelnen Bogen sind mit römischen Ziffern numeriert. Der Bogen des „Clara“-Fragments trägt die Nummer XXXI. Die Bogen XXXI a, b und XXXII enthalten die „Einleitung zum Zweiten Buch“ (sc. der „Weltalter“). Wenn man dieser Numerierung — die vermutlich durch Schellings Sohn vorgenommen wurde, der den Nachlaß zuerst geordnet hat — trauen darf, so fällt allerdings das „Clara“-Fragment in die selbe Zeit wie die Entwürfe und Fragmente zum Zweiten Buch der „Weltalter“. In welche Zeit aber fallen diese? Daß Schelling noch bis mindestens 1815 ¹⁶⁵, wahrscheinlich aber bis 1819 ¹⁶⁶ oder 1820 mit der Bearbeitung des Ersten Buches beschäftigt war, ist kein Grund, die Entwürfe zum Zweiten oder auch Dritten Buch möglichst spät — also etwa noch nach 1819 — zu datieren. Schelling hat das dreiteilige Riesenwerk als Ganzes in Angriff genommen. Mindestens die Entwürfe zu den beiden ersten Büchern aber hat er kurz hintereinander geschrieben, wenn man seinen eigenen Worten folgen darf. Bereits am 12. November 1811 schreibt er nämlich an *Windischmann* ¹⁶⁷:

„Hilft Gott, so kommt es nun ganz gewiß zu Ostern. Ich mag es nicht theilweise herausgeben, sonst hätten zwei Bücher schon ein Jahr früher erscheinen können“.

Danach hatte also Schelling schon Ende 1810 zwei Bücher konzipiert, wohl aber noch nicht, wie man aufgrund seiner Worte annehmen könnte, ausgearbeitet ¹⁶⁸, wollte sie aber nur zugleich mit dem dritten Buch herausgeben; und schon zu Ostern 1812 hoffte er so weit zu sein! Statt dessen kamen ihm dann die berühmten Bedenken, die bis heute ein unlösbares Rätsel für die Schelling-Forschung bedeuten. Den Plan, die „Weltalter“ als Ganzes herauszugeben, hat Schelling in der Zeit zwischen dem zitierten Brief vom 12. November 1811 und dem 27. Februar 1812 aufgegeben, wo er an die selbe Adresse schreibt ¹⁶⁹: „Ich hoffe nebst dem schon fertigen *Theil* der Weltalter noch das erste Heft der Zeitschrift zur Messe zu bringen“.

Aber die laut angekündigten „Weltalter“ erschienen weder einzeln noch als ein Ganzes. Dafür schrieb Schelling in einem unablässigen Ringen allein „über 12 verschiedene Umarbeitungen und Entwürfe zum Ersten Buch“, wie M. Schröter mitteilt ¹⁷⁰. Wenn man Schellings Selbstzeugnisse als zutreffend annimmt — und wir sehen keinen Grund, an ihnen zu zweifeln —, so hat er in einem ersten Anlauf zwischen 1810 und 1811 am Gesamtplan der „Weltalter“ gearbeitet, diesen Plan aber

seit 1812 fallen lassen. Schellings Sohn hat bereits darauf hingewiesen, daß von dem Zweiten Buch „nur ein unbedeutender Anfang auf einigen Conceptblättern vorhanden“ gewesen sei¹⁷¹, und auch M. Schröter hat bei seiner Durchsicht des Münchner Nachlasses im Sommer 1943 nicht mehr gefunden. Es ist daher mit Sicherheit anzunehmen, daß es sich bei Schröters Fund, den er als „Entwürfe und Fragmente zum Zweiten Buch“ in seinen Fragmentband zu den „Weltaltern“ aufgenommen hat, um die gleichen „Conceptblätter“ handelt, die Schellings Sohn mit den oben angeführten Worten im Auge hatte. Diese Ansicht wird noch dadurch zusätzlich gestützt, daß sich ja mitten unter diesen Blättern auch der Fortsetzungsentwurf zu „Clara“ („Clara II“) befand, den Schellings Sohn bereits in der Separatausgabe von „Clara“ auf den Seiten 175—180 abgedruckt hatte, was Schröter offenbar entgangen war. — Diese Überlegungen über die vermutliche Entstehungszeit von „Clara II“ weisen also zumindest in die Zeit vor 1812¹⁷², wahrscheinlicher aber in die zweite Hälfte des Jahres 1810¹⁷³.

6. Schellings Sohn erblickte in „Clara“ Gedanken zu und aus dem Dritten Buch der „Weltalter“: „Man darf annehmen, daß die Gedanken, welche der Verfasser hier (gemeint ist, im Dritten Buch) ausführen wollte, größtentheils in einem *Gespräch* aufbewahrt sind, das im nächsten Band folgt“¹⁷⁴. Auch M. Schröter teilt diese Ansicht und schreibt dazu in seinem Fragmentband: „In . . . („Clara“) erblickte Schellings Sohn . . . wohl mit Recht Gedanken zu und aus dem geplanten, aber nicht mehr begonnenen Dritten Buch der „Weltalter“, wengleich diese Gesprächsform nicht mehr als nur die *nachklingende* Stimmung bewahrt haben mag“¹⁷⁵. Es liegt jedoch entgegen dieser Ansicht weder, wie wir gesehen haben, ein äußerer, noch, wie zu zeigen sein wird, ein zwingender innerer Grund vor, „Clara“ mit dem Dritten Buch der „Weltalter“ über die „Zukunft der Dinge“ zu verkoppeln. Erst recht nicht hat das Gespräch die „nachklingende Stimmung“ dieses Buches bewahrt. Vielmehr dürfte es gerade umgekehrt liegen: das Gespräch, oder doch zumindest der Kern desselben, „Clara I“, war der erste intuitive *Entwurf*, und zwar nicht zum Dritten Buch allein, sondern zum Gesamtwerk der „Weltalter“. Das kommt schon in dem Titel des Werkes zum Ausdruck: „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“. Es ist ja klarer Mißverständnis, in dem Gespräch lediglich eine Darstellung von Schellings damaliger Unsterblichkeitslehre zu sehen. Ohne den eigentlichen Grundgedanken des Gesprächs von der wesenhaften und erst durch die Schuld des Menschen gestörten Einheit der beiden Welten hätte Schelling die wichtigste Voraussetzung zu den „Weltaltern“ gefehlt¹⁷⁶.

Abgesehen hiervon: die in „Clara I“ geschilderte Geisterwelt, in die die Abgeschiedenen unmittelbar nach dem Tode eingehen, ist ja nur die andere Seite der geschaffenen Welt, sie ist *gleichzeitig* mit ihr und

daher keine Angelegenheit der Zukunft, d. h. der mit dem Jüngsten Gericht einsetzenden Periode, die Schelling im Dritten Buch der „Weltalter“ schildern wollte. Wenn man also dem Gespräch, was unseres Erachtens nicht einmal richtig ist, im Gesamtzusammenhang der „Weltalter“ einen besonderen Platz anweisen will, dann schon eher im Ersten oder besser im Zweiten Buch ¹⁷⁷. Aber, wie gesagt, „Clara“ *scheint uns eher ein erster intuitiver, stark künstlerisch und persönlich gearteter Entwurf zu dem Gesamtthema der „Weltalter“ als ein „Nachklang“* eines schon gar nicht mehr in Angriff genommenen Dritten Buches aus den Jahren 1816 oder 1817 zu sein. Gerade diese schwierigen und unbefriedigt-problematischen Jahre Schellings wären überdies kaum ein geeigneter Boden für ein philosophisches Kunstwerk wie „Clara“ gewesen ¹⁷⁸.

7. Der von Schröter abgedruckte Konzeptbogen von „Clara II“ enthält „Notizen auf der Rückseite“ ¹⁷⁹. Diese stellen wahrscheinlich ein Abschnittsprogramm zum *Ersten* Buch der „Weltalter“ dar. Unter der Überschrift „Notizen auf der Rückseite“ folgen die Punkte: „1. Realität der Geisterwelt (*der Vergangenheit*), 2. Vollkommene Menschlichkeit der Geister, 3. Mannigfaltigkeit. Ihre Vorstellungen“ ¹⁸⁰. Zum letzten Punkt folgen noch acht Unterabteilungen. Auch dies zeigt, daß der die *Zukunft* der Dinge behandelnde Fortsetzungsentwurf zu „Clara“, der ja seinem Inhalt nach keinerlei Bezug auf das Erste Buch der „Weltalter“ haben kann, sondern nur zum Dritten Buch über die *Zukunft* der Dinge, wahrscheinlich mitten zwischen den Arbeiten am Gesamtplan der „Weltalter“ geschrieben ist; denn, wie wir sahen, fand sich ja der Konzeptbogen dieses Entwurfs inmitten der Bogen zum Zweiten Buch. Dadurch bestätigt sich also wiederum unsere Behauptung, daß „Clara II“ zumindest vor 1812, wahrscheinlich aber in der zweiten Hälfte des Jahres 1810 geschrieben ist.

Daß die „Notizen“ etwa der Arbeit an der geplanten Fortsetzung von „Clara“ gedient haben sollten, verbietet sich schon darum anzunehmen, weil sämtliche in ihnen enthaltene Punkte bereits in „Clara I“ ausführlich behandelt worden waren. Zudem zeigen die in Klammern hinzugefügten Worte von Punkt 1 der Notizen: „Realität der Geisterwelt (*der Vergangenheit*)“ mit aller Deutlichkeit auf das *Erste* Buch der „Weltalter“.

Kurz vor Abschluß vorliegender Arbeit erhalten wir Kenntnis von der neuen „Clara“-Ausgabe Manfred Schröters, München 1948. Zu unserer Überraschung und Genugtuung ist Schröter in seiner Einleitung zu dieser Ausgabe in Bezug auf die Entstehungszeit „Claras“ nun zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt wie wir: „Schelling schrieb das folgende Gespräch über den Tod und „den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“ . . . wohl in den einsamen Jahren der Trauer um seine

erste Gattin, die im Herbst 1809 gestorben war“. Dieser Satz wird von Schröter allerdings nicht in gleicher Weite wie von uns begründet, auch wird die Entstehungszeit über die allgemeine Andeutung von den „einsamen Jahren der Trauer“ hinaus nicht weiter präzisiert. Schröter führt nämlich für die „zeitliche Zusammengehörigkeit“ der drei Schriften St. P. V., „Weltalter“ und „Clara“ lediglich ein „äußeres Zeichen“ an, und zwar, daß „sich im Münchner Nachlaß mit der Urschrift der St. P. V., den beiden Erstdrucken der „Weltalter“ und all ihren Umarbeitungen auch die Urschrift des Gesprächs „Clara“ zusammengebündelt vorfand¹⁸¹“. Schließlich erwähnt Schröter auch hier wieder die Meinung des Herausgebers der Werke, „daß das Gespräch ‚Clara‘ Gedanken aus (dem) ungeschriebenen Dritten Buch (der ‚Weltalter‘) aufbewahrt habe“ (v. m. g.), bemerkt dazu aber sehr richtig, daß „andererseits . . . zweifellos auch die Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810 in ihrem Schlußteil schon einen skizzierten Ausblick auf diese Metaphysik der Geisterwelt und ihren Zusammenhang mit der Natur“ enthalten¹⁸². Das von uns aufgezeigte Problem des eigenartigen Bruches zwischen „Clara I“ und „Clara II“, sowie auf den letzten Seiten der St. P. V., sieht Schröter begreiflicherweise nicht. Im übrigen bemüht er sich, an Hand der Briefe Schellings aus den Jahren 1810 und 1811 und im Anschluß an Hans Ehrenbergs „Clara“-Ausgabe, die er wie folgt zitiert, nachzuweisen, daß „Clara“ „der Trauergesang des vereinsamten Denkers (ist), den er der Abgeschiedenen singt“¹⁸³. — Schröter ist auch der allgemein herrschenden Ansicht, daß Schelling durch Carolines Tod im tiefsten Grunde vereinsamt sei: „Mit ihr schied gleichsam seine Muse von ihm, oder es erlosch doch fast gänzlich der Trieb, sein stetig fortschreitendes Werk auch zu veröffentlichen“¹⁸⁴. Kann zwar nicht geleugnet werden, daß Schelling seit Carolines Tod nichts Wesentliches mehr veröffentlicht hat, so haben wir doch oben mit Hilfe der Briefe nachgewiesen, daß Schellings innere Entwicklung durch den Tod Carolines in Wirklichkeit vorangetrieben wurde und daß seine Muse ihn keineswegs verlassen hat. Seine Spätphilosophie, die er selbst freilich nicht mehr veröffentlicht hat, legt ein beredtes Zeugnis dafür ab, das man allerdings erst in neuerer Zeit zu verstehen und zu würdigen beginnt¹⁸⁵.

In diesem Zusammenhang sei schließlich noch auf ein weiteres Vorurteil bezüglich Schelling hingewiesen, das beseitigt werden sollte, und dem Schröter mit folgenden, oben bereits zitierten Worten Ausdruck verleiht: „Mit ihr (sc. Caroline) schied gleichsam seine Muse von ihm“. Caroline hat für Schelling wahrhaft viel bedeutet und war seine Muse. Unter dem Eindruck von Schellings Trauerbriefen kann man sich wohl zu der Meinung verleiten lassen, daß für ihn seine zweite Frau Pauline lediglich die Bedeutung einer gut-bürgerlichen Hausfrau und Mutter seiner Kinder erlangen konnte. Allein Alle, die Einblick in Schellings Privatleben hatten, berichten übereinstimmend, daß Pauline zwar auch

dies, darüber hinaus aber eine hochgebildete, feinsinnige Frau war, die Caroline an inneren Werten durchaus die Waage halten konnte¹⁸⁶. Überall erschallt laut und herzlich das Lob dieser für Schellings Entwicklung sehr glücklichen und förderlichen Verbindung, wie z. B. bei Atterbom: „Schelling ist sehr glücklich verheiratet“. Seine Frau „ist für die Individualität ihres Mannes wie geschaffen und begleitet ihn wirklich als sein weißer Dämon oder Engel des Lichts“. Man wird wohl daran tun, Schellings Lebensbild auch in diesem Punkte zu korrigieren.

B. Analytischer Teil

I. Die Lehre von der Geisterwelt

1. Entwicklung der Unsterblichkeitslehre bei Schelling (bis 1809)

Werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf die Entwicklung der mit dem Unsterblichkeitsgedanken zusammenhängenden Philosophie Schellings bis zum Jahre 1809, damit wir später den Einfluß der theosophischen und besonders Swedenborg'schen Ideen umso deutlicher zu erkennen vermögen.

1. Briefe über Dogmatismus und Criticismus (1795) ¹⁸⁷.

In diesem frühesten Stadium seines philosophischen Denkens erscheint die Unsterblichkeit bei Schelling als ein *Denkproblem* und die nicht ganz klare Bejahung bestenfalls als eine Denknöthwendigkeit ¹⁸⁸. Man kann aber nicht sagen, daß er hier oder anderwärts in den Schriften dieser Zeit die Unsterblichkeit schon ernsthaft und systematisch behandelt hat.

2. Dasselbe gilt auch für das Gespräch „Bruno“ (1802) ¹⁸⁹.

Die Worte: „ . . . weder die Seele, die sich unmittelbar auf den Leib bezieht, ist unsterblich, da es dieser nicht ist . . . noch selbst die Seele der Seele, die zu dieser sich ebenso wie diese zu dem Leibe verhält“, könnten als eine Ablehnung der Idee der Unsterblichkeit aufgefaßt werden. Doch hat schon *H. Bekkers*, der sich um die Darstellung der Entwicklung von Schellings Unsterblichkeitslehre besonders bemüht hat ¹⁹⁰, in seiner Schrift gegen *Göschel* ¹⁹¹ eine andere Auslegung dieser Stelle versucht und außerdem darauf hingewiesen, daß dieser Dialog „Bruno“ nur der Anfang einer Reihe von Dialogen gewesen sei, wie aus der Vorrede zu Schellings Schrift „Philosophie und Religion“ (1804) zu ersehen sei. Erst am Ende der geplanten Reihe von Gesprächen hätte man ein Urtheil über Schellings Unsterblichkeitslehre fällen können.

3. Zur Ausführung des Planes kam es jedoch nicht, und an Stelle eines den „Bruno“ fortsetzenden Dialogs hat Schelling dann im Jahre 1804 seine Schrift „Philosophie und Religion“¹⁹² veröffentlicht, deren ganzes letztes Kapitel ausführlich über die Unsterblichkeit der Seele handelt und sie bejaht. Freilich bejaht Schelling noch nicht die individuelle Unsterblichkeit, lehnt sie sogar ziemlich brüsk folgendermaßen ab¹⁹³:

„Denn da diese nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinne wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit und keine Befreiung, sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele. Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung stammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab . . . Es ist daher ein Mißkennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Seyn in der Idee zu setzen und, wie es scheint, klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen“.

Im Grunde ist der Schritt, den Schelling hier gegenüber den früheren Gedanken über die Unsterblichkeit vollzieht, nicht erheblich. Sowie man einmal die Seele als etwas Autonomes, unabhängig von Körper substantiell oder, wie Schelling hier, ideell Vorhandenes begreift, kann man natürlich ihren ewigen Fortbestand nach dem Tode ebenso wenig leugnen, wie den Fortbestand der Elemente des Körpers. Denn dann kann, solange es einen idealen und einen natürlichen Kosmos gibt, das Seelische ebenso wenig wie das Körperliche als solches absolut untergehen, sondern muß — in irgend welchen Formen — ebenso lange fortbestehen. Aber eben auf die Beschaffenheit und Form dieses Fortbestehens kommt es hinsichtlich der Seele des Menschen an, so gleichgültig diese für den rein stofflichen Körper nach allgemeiner Übereinstimmung sind. Hier zeigt sich nun das Dilemma jeder Unsterblichkeitslehre, die eine individuelle Fortdauer ablehnt: Entweder muß sie es bei dem allgemeinen Satz belassen, daß die Seele eben *irgendwie* weiter existiere — etwa unter Heranziehung des Bildes vom Tropfen im Ozean¹⁹⁴ —, oder aber sie muß sich selbst verleugnen und auf Beschreibungen verfallen, wie sie eigentlich nur einer individuellen Unsterblichkeitslehre möglich sind. Das Letztere ist nun offensichtlich in der behandelten Schrift Schellings der Fall.

Dekker¹⁹⁵ meint, daß Schelling in seinen Schriften „Bruno“ und „Philosophie und Religion“ unerbittlich die Welt bloß rational und damit ganz formal gebildet habe. Später sei ihm dieses Gebäude wie ein „totes, leeres Haus . . ., nicht wie ein lebendiges Heim“ vorgekommen. Da er es aus eigenen Mitteln nicht auszustatten vermochte, „beraubte er das religiöse Nachbarhaus seiner Ausstattung“, um sich wohllich einrichten zu können. — Was nun die Unsterblichkeitslehre Schellings anbetrifft, so kann man wohl sagen, daß hierfür bereits in der Schrift „Philosophie und Religion“ eine solche „Beraubung“ vorliegt, und zwar jener religiösen Anschauungen, wie *Plato* sie namentlich in seinem „Phaidon“ entwickelt hat.

Nachdem Schelling zuerst noch ganz wie in der Schrift „Bruno“¹⁹⁶ „die Seele, welche sich unmittelbar auf den Leib bezieht . . . (sowie) auch die Seele, sofern sie das Princip des Verstandes ist, weil auch diese sich unmittelbar durch die erste auf das Endliche bezieht“¹⁹⁷ als endlich und vergänglich beschrieben hat, fügt er nun hinzu: „das wahre An-sich oder Wesen der bloß erscheinenden Seele ist die Idee oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott, und welcher, ihr vereinigt, das Princip der ewigen Erkenntnisse“. Und weiter: „Daß nun dieser ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz“¹⁹⁸.

Das hört sich ganz gut an. So scheint die Unsterblichkeit wirklich dauerhaft im Ewigen verankert und im wahren Sinne des Wortes unantastbar zu sein. Wie schlecht es aber mit der Wirklichkeit einer so begründeten Unsterblichkeitslehre bestellt, und wie abstrakt und unlebendig sie doch ist, zeigt schon der nächste Satz:

„Das zeitliche Daseyn ändert an diesem Urbild nichts, und wie es nicht realer wird dadurch, daß das ihm entsprechende Endliche existiert, so kann es auch durch die Vernichtung desselben nicht weniger real werden oder aufhören real zu seyn“¹⁹⁹.

Urbild (oder Idee, auch Begriff) und irdisch-menschliche Erscheinung der Seele sind demnach tatsächlich *beziehungslos* gedacht. Das Urbild wird durch das Schicksal des irdischen Abbildes gar nicht betroffen, und es besteht unabhängig davon in völliger, unbeeinflußbarer Realität. So auch der anschließende Satz²⁰⁰:

„Dieses Ewige der Seele ist nicht ewig wegen der Anfang- oder Endlosigkeit seiner Dauer, sondern es hat überhaupt kein Verhältniß zur Zeit. Es kann daher auch nicht unsterblich heißen in dem Sinn, in welchem dieser Begriff den einer individuellen Fortdauer in sich schließt“.

Es handelt sich also im Grunde um zwei völlig verschiedene und gar nicht aufeinander bezogene Ebenen, auf denen sich das Sein der Idee der Seele und das Dasein der irdischen Erscheinung abspielt. Ließe es Schelling bei dieser Darstellung bewenden, so brächte er schwerlich etwas weiteres über die Unsterblichkeit hervor. Aber durch Einführung des Begriffs der Freiheit und des „Platonischen Sündenfalls“²⁰² gelingt ihm doch eine detailliertere Beschreibung der Unsterblichkeit. Schelling stellt nämlich — zwar in der Form rein rational, inhaltlich aber doch unter dem Druck der Wirklichkeit — eine „Verwicklung“ zwischen den beiden Ebenen her:

Das Urbild der Seele in Gott soll einerseits die Möglichkeit haben, wahrhaft in-sich-selbst und andererseits absolut, also endlich und unendlich zugleich zu sein. Hierin, sagt Schelling, „ist der Grund der Erscheinung der Freiheit, welche allerdings *unerklärbar* ist, weil diess eben ihr Begriff ist, nur durch sich selbst bestimmt zu seyn“²⁰³. Aber das Positive des In-sich-selbst-sein-könnens wird der Seele in dem Augenblick zur Negation, wo sie „sich in der Selbstheit ergreifend das Unend-

liche in sich der Endlichkeit unterordnet“. Durch diesen Mißbrauch der Freiheit fällt sie vom Urbilde ab, und „die unmittelbare Strafe, die ihr als Verhängniß folgt, ist (eben), daß das Positive des In-sich-selbst-seyns ihr zur Negation wird, und daß sie nicht mehr Absolutes und Ewiges, sondern nur Nicht-Absolutes und Zeitliches produciren kann“²⁰⁴. Diese Strafe ist aber „die Verwicklung der Seele mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heißt)“.

Zu dieser mit der Endlichkeit verwickelten Seele hat das Absolute „nur noch ein indirektes und irrationales Verhältniss“²⁰⁵ und allein „durch die Sittlichkeit, in der sie die ursprüngliche Harmonie ausdrückt“²⁰⁶, gelangt sie zur Wiedervereinigung mit dem Absoluten. Wahre Sittlichkeit ist daher die Befreiung der Seele von dieser Negation²⁰⁷ in ihr, d. h. Reinigung von der Schuld. Das Ergebnis der Reinigung aber ist die Befreiung von der mit der Negation zusammenhängenden Strafe, der „fortwährenden Gefangenschaft der Seele“ im Leibe²⁰⁸. Hat daher, so folgert Schelling weiter²⁰⁹,

„schon die erste Endlichkeit der Seele eine Beziehung auf Freiheit und ist eine Folge der Selbstheit, so kann auch jeder künftige Zustand der Seele zu dem gegenwärtigen nur in diesem Verhältniss stehen und der nothwendige Begriff, durch welchen allein die Gegenwart mit der Zukunft verknüpft wird, ist der der Schuld oder der Reinheit von Schuld“.

Damit hat Schelling den Anschluß an die Wirklichkeit des Lebens gewonnen, denn die Erfahrung zeigt ja, daß den Individualseelen ein ganz unterschiedliches sittliches Streben nach Reinigung von der Negation und deren Folge, der Verwicklung mit dem sinnlichen Dasein, inneohnt. So gibt es einerseits Seelen, die dem Sinnendasein vor dem idealen und ewigen entschieden den Vorzug geben, andererseits aber auch solche, „die schon hier von dem Ewigen erfüllt gewesen sind und den Dämon“²¹⁰ (sc. das Urbild, die reine Idee der Seele) in sich am meisten befreit haben“. Diesen entsteht „Gewißheit der Ewigkeit und nicht nur die Verachtung, sondern die Liebe des Todes“²¹¹.

Zwischen beiden Extremen gibt es aber, der Erfahrung entsprechend, die verschiedensten Zwischenstufen. Daher wird der Zustand der Seelen nach dem Tode ihrer jeweiligen Läuterungsstufe entsprechen²¹².

Trotz seiner Leugnung der individuellen Fortdauer kommt also Schelling, und zwar, wie schon oben bemerkt, durch Einführung des Begriffs der Freiheit und des „Platonischen Sündenfalls“, zu dem Ergebnis, daß die Seelen nach dem Tode ein ganz unterschiedliches Schicksal erleiden²¹³, d. h. *er muß praktisch anerkennen, was er theoretisch verneint*. Die folgenden Ausführungen der behandelten Schrift Schellings können gar nicht anders gedeutet werden²¹⁴:

„Die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in die Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, *als besondere*, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr seyn könnten, ohne sie zu stören“.

Ebenso 215:

„Indem Gott, Kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt er es selbst dahin in die Endlichkeit, . . . damit die Ideen, welche in ihm ohne selbst gegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden als *unabhängig Existirende* wieder in der Absolutheit zu seyn, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht“.

Zur Gesamtcharakteristik dieser frühen Schelling'schen Unsterblichkeitslehre läßt sich sagen, daß ihr noch die Grundlage in der christlichen Lehre vom Sündenfall fehlt, wonach der Mensch in einen guten Körper geschaffen ist und erst später abfällt und infolgedessen auch seinen Körper verdirbt (Fuhrmans übersieht das offenbar und deutet schon „Philosophie und Religion“ in diesem Sinne christlich aus). Aber wie eine genauere Untersuchung der Schrift zeigt, waren Schelling insbesondere die christlich-theosophischen Ideen vom Wesen der Leiblichkeit und der Freiheit noch nicht relevant geworden²¹⁶. Böhmes, Oetingers und, für die spezielle Unsterblichkeitslehre vor allem Swedenborgs Einfluß, sind hier noch nicht grundlegend wirksam gewesen²¹⁷, so sehr Einzelnes — z. B. die verschiedenen Läuterungsstufen — schon in diese Richtung weisen könnte.

4. Daß wir mit unserer Behauptung, Schelling habe in „Philosophie und Religion“ die individuelle Unsterblichkeit nur theoretisch abgelehnt, das Rechte getroffen haben, zeigt deutlich eine andere Schrift Schellings aus dem gleichen Jahre (1804), das „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“²¹⁸. Schon H. Bekkers hat erkannt, „daß der dort beanstandete Begriff einer ‚individuellen Fortdauer‘ hier gewissermaßen wieder in sein Recht eingesetzt wird und zwar durch den correcteren Ausdruck dahin lautend: daß jede Seele mit dem Theil ihrer Individualität ewig sei, der in Gott ist, und welcher die Affirmation Gottes ist. Demnach ist von der Seele soviel ewig, als von ihr Affirmation Gottes ist, nichts außerdem; alles andere geht nothwendig zu Grunde und ist nicht ewig, sondern vergänglich. Unsterblich kann nur seyn, was unsterblich ist, und welche Forderung, es mit dem zu seyn, was seiner Natur nach sterblich ist!“²¹⁹.

Der Grund, weshalb Schelling gegen die individuelle Unsterblichkeitslehre polemisiert, liegt in folgender, schon von Bekkers zitierter Stelle offen zutage²²⁰:

„Diejenigen, die hiernach verlangen — nach der Unsterblichkeit des Sterblichen —, wollen ein künftiges Daseyn nur, um das gegenwärtige fortzusetzen und ihre empirischen Zwecke in der ganzen Unendlichkeit zu verfolgen. Daher ihr besonderer Wunsch, ja sich aller Kleinigkeiten zu erinnern, da ein ordentlicher Mann schon in diesem Leben vieles gäbe, das meiste zu vergessen. Wieviel edler die Alten, welche die Seligen Vergessenheit im Lethe trinken ließen 221. Ebenso wollen sie das Persönliche mit allen Relationen retten, als ob in der Anschauung des Göttlichen zu leben nicht herrlicher. Für empirische Zwecke aber gibt es keine Ewigkeit!“.

Schelling verneint hier also nur mehr die Unsterblichkeit des Sterblichen an der Persönlichkeit. Damit aber ist der Weg frei zu einer vollen Entwicklung und Begründung der individuellen Fortdauer, und es bedurfte dazu nur noch des Einwirkens der christlich-theosophischen Anschauungen von der ursprünglich gut erschaffenen Natur, einschließlich des menschlichen Leibes, der verheerenden Wirkungen des Sündenfalles sowie der Geistleiblichkeit. Seit etwa 1806 ist diese Einwirkung auf Schelling in immer stärkerem Maße zu beobachten.

2. Analyse der Stuttgarter Privatvorlesungen

Der Einfluß Swedenborg'scher Gedanken auf Schelling läßt sich zuerst in den Stuttgarter Privatvorlesungen (St. P. V.) mit Bestimmtheit nachweisen. Schelling trug sie zwischen Februar und Sommer des Jahres 1810 einem erlesenen kleinen Kreis interessierter Zuhörer vor, wobei er nach seinen eigenen Worten „durch eigenes Gefühl getrieben, so gern verweilte bei dem Gedanken von der Geisterwelt und dem jenseitigen Zustande“²²². Weil aber diese Gedanken recht eigentlich die Domäne Swedenborgs sind, der ja der große Anreger einer intensiveren Beschäftigung seines und des darauf folgenden Zeitalters mit den „letzten Dingen“ war, konnte auch Schelling in seinem Bestreben, „über die Geisterwelt und jenseitiges Leben Einiges dem Menschen aufzuschließen, was wenigstens der Wissenschaft zuvor verborgen war“²²³, in starkem Maße auf seine diesbezüglichen Lehren zurückgreifen. Das selbe gilt auch für die Behandlung dieser Dinge in Schellings gleichzeitiger Schrift „Clara“²²⁴. Die Weltalterfragmente der „Werke“ und des von *Manfred Schröter* edierten Ergänzungsbandes zum „Münchener Jubiläumdruck“²²⁵ gehören zwar ebenfalls in diesen Zusammenhang mit hinein, behandeln jedoch die Geisterwelt bereits unter dem Gesichtspunkt der erst in der Abgrenzung von Swedenborg entwickelten und daher erst später näher zu erläuternden Theorie der „Succession“ dreier Weltzustände. Daher ist in den „Weltaltern“ das Vorzeichen vor der dort ebenfalls breit, wenngleich torsohaft entwickelten „Philosophie der Geisterwelt“ Swedenborg inadäquat. Inhaltlich besteht jedoch bis auf unwesentliche Varianten das gleiche Verhältnis zu Swedenborgs Lehre von der geistigen Welt, wie in den beiden vorhergehenden Werken. So können wir uns also ohne weitere Bedenken auf die Analyse der St. P. V. beschränken.

Schelling eröffnet seine Spekulationen über die Geisterwelt in den St. P. V., nachdem er zuvor seine Anschauung von Gott als einem persönlichen Wesen, von der Schöpfung als der Verwirklichung der drei Potenzen in Gott und vom Menschen entwickelt hat, der als das Bild Gottes die drei göttlichen Potenzen — von „unten“ nach „oben“: Reales

(Leibliches), Ideales (Geistiges) und Identität (Seelisches) — in sich trägt.

Nachdem Schelling so „den Menschen auf den höchsten Gipfel geführt (hat), dessen er in diesem Leben fähig ist“, erklärt er ²²⁶: „Es bleibt uns also nichts weiter übrig, als noch etwas über das Schicksal des Menschen in einem künftigen Leben zu sagen“.

Nach einigen einleitenden Betrachtungen über das Wesen und die durch den Sündenfall bedingte Notwendigkeit des Todes, beginnt Schelling seine Spekulationen über das Leben nach dem Tode und die Geisterwelt.

Dabei entwickelt er zuerst den Gedanken von der Unterscheidung eines äußeren, „erscheinenden“ und eines inneren, „seyenden“ Menschen, wie er in dieser *typischen* Ausprägung wohl nur bei Swedenborg vorlag ²²⁷. Der Text bei Schelling lautet ²²⁸:

„Da also in der Natur Mischung des Guten und Bösen, so ist eine ähnliche Mischung auch in dem, was der Mensch mit der Natur gemein hat, und wodurch er in Bezug mit ihr steht — in seinem Leib und seinem Gemüth . . . Aus diesem Grunde also kann der Mensch in diesem Leben nicht ganz erscheinen wie er ist, nämlich seinem Geiste nach, und es entsteht eine Unterscheidung des äußeren und inneren Menschen, des *erscheinenden* und des *seyenden* Menschen. Der seyende Mensch ist der Mensch, wie er seinem Geist nach ist, der scheinende Mensch dagegen geht verhüllt einher durch den unwillkürlichen und unvermeidlichen Gegensatz. Sein inneres Gutes ist *verdeckt* durch das Böse, das ihm von der Natur her anhängt, sein inneres Böses *verhüllt* und *noch gemildert* ²²⁹ durch das unwillkürliche Gute, das er von der Natur her hat“.

Diese Unterscheidung eines äußeren, bloß natürlichen, und eines inneren, geistigen Menschen, sowie die verhüllende Eigenschaft des Äußeren im irdischen Leben, begegnet bei Swedenborg derart häufig, daß es sich fast erübrigt, es umständlich nachzuweisen. Folgende beiden „klassischen“ Zitate stehen hier für unzählige ²³⁰:

„Man muß wissen, daß der Mensch ganz so ist, wie er seinem Inwendigen nach beschaffen ist, nicht aber wie er hinsichtlich des vom Inwendigen getrennten Auswendigen ist; die Ursache ist, weil sein Inwendiges sein Geist ist und das Leben des Menschen das Leben seines Geistes ist; denn aus diesem lebt der Körper; weshalb auch der Mensch in Ewigkeit so bleibt, wie er seinem Inwendigen nach beschaffen ist; das Auswendige aber, weil es auch zum Körper gehört, wird nach dem Tode abgetrennt . . .“.

„(solange er noch im Körper lebte) . . . war das Böse des Menschengeistes in den Fesseln, die jeglichem Menschen angelegt sind von dem Gesetz, von der Rücksicht auf Erwerb, auf Ehre, auf den guten Namen und von den Befürchtungen vor dem Verlust desselben; weshalb das Böse seines Geistes damals nicht hervorbrechen und sich nicht offenbaren konnte, wie es an sich war; überdies lag damals das Böse des Menschengeistes auch noch *eingehüllt* und *verdeckt* in äußerer Rechtschaffenheit, Redlichkeit, Gerechtigkeit und Liebe zum Wahren und Guten, die ein solcher Mensch im Munde führte und erheuchelte um der Welt willen, und unter welchem es so verborgen und

im Dunkeln versteckt lag, daß kaum er selbst wußte, daß in seinem Geist so große Boshaft . . . war . . .“.

Von diesem Gedanken aus setzt Schelling noch einmal neu an, um die Notwendigkeit des Todes zu entwickeln²³¹:

„Einmal aber muß der Mensch in sein wahres Esse gelangen und von dem relativen non-Esse befreit werden. Dies geschieht, indem er ganz in sein eigenes A 2 versetzt, und also nicht zwar vom physischen Leben überhaupt, aber doch von *diesem* geschieden wird, mit einem Wort, durch den Tod oder seinen Übergang in die Geisterwelt“.

Bei Swedenborg ist dasselbe oft, z. B. in folgender Stelle ausgedrückt²³²:

„Wenn der Geist im Zustand seines Inwendigen ist, dann liegt offen zu Tage, wie der Mensch in sich in der Welt beschaffen war; denn alsdann handelt er aus seinem Eigenen; wer inwendig im Guten war in der Welt, der handelt dann vernünftig und weise, ja, jetzt noch weiser als in der Welt, weil er jetzt los ist von dem Verband mit dem Körper und infolgedessen auch von dem mit den irdischen Dingen, welche eine *Verdunkelung und gleichsam eine Wolke* dazwischen gestellt hatten . . .“.

Damit ist doch offenbar der gleiche Vorgang gemeint, den Schelling mit den Worten ausdrückt, daß der Mensch nach dem Tode in sein „wahres Esse“ gelange.

Die Antwort auf die anschließend behandelte Frage: „Was folgt aber nun dem Menschen in die Geisterwelt?“, gibt Schelling ebenfalls völlig im Sinne Swedenborgs und übernimmt damit die im Zusammenhang seiner Unsterblichkeitslehre außerordentlich wichtige Idee Swedenborgs (und Oetingers) von der *Geistlichkeit* der Abgeschiedenen, die er hier zum ersten Male entwickelt²³³:

„Alles, was auch hier schon *Er selber* war, und nur das bleibt zurück, was nicht *Er selber* war. Also geht der Mensch nicht *blos* mit seinem Geiste im engerem Sinne des Wortes in die Geisterwelt über, sondern auch mit dem, was in seinem Leib *Er selber*, was in seinem Leib Geistiges, Dämonisches war“.

Mit anderen Worten: alles was zum Wesen des inneren Menschen gehört²³⁴, überdauert den Tod, und dazu gehört auch etwas vom Leiblichen, nämlich das Geistige desselben. Schelling fügt noch erläuternd hinzu²³⁵:

„Daher ist es so wichtig anzuerkennen, 1) daß auch der Leib an und für sich schon ein geistiges Princip enthalte, 2) daß nicht der Leib den Geist, sondern der Geist den Leib inficirt . . . Der Leib ist ein Boden, der jeden Samen annimmt, in welchen Gutes und Böses gesäet werden kann. Also das Gute, was der Mensch in seinem Leibe erzogen hat, sowie das Böse, das er in ihn gesäet hat, folgt ihm im Tode“.

Das stimmt wiederum völlig überein mit der Lehre Swedenborgs, wie sie beispielsweise im folgenden zum Ausdruck kommt²³⁶:

„Daß der Mensch wenn er aus der natürlichen Welt in die geistige übergeht, welches geschieht, wenn er stirbt, *all das Seinige*, oder was zu seinem Menschen gehört, mit sich nimmt, mit Ausnahme seines *irdischen Leibes*, ist mir

durch vielfache Erfahrung gewiß geworden; denn wenn der Mensch in die geistige Welt oder in das Leben nach dem Tode eintritt, so ist er in seinem Leibe wie in der Welt; dem Anschein nach ist gar kein Unterschied, weil er keinen Unterschied fühlt und empfindet; allein sein *Leib ist ein geistiger*, also vom Irdischen geschiedener oder gereinigter . . . Wenn der Mensch von dem einen Leben ins andere . . . übergeht . . . so ist es, wie wenn er von einem Ort in den andern geht und alles mit sich nimmt, *was er in sich als Mensch besitzt*, sodaß man nicht sagen kann, daß der Mensch nach dem Tod, der bloß derjenige seines (sc. materiellen) Körpers ist, etwas von dem Seinigen verloren habe . . .“.

Auch die beigelegten Erläuterungen Schellings über die Geistigkeit des Leiblichen und die Richtung des Einflusses vom Geiste auf den Leib, und nicht umgekehrt, konnte Schelling überall bei Swedenborg finden. Bei diesem heißt es ²³⁷:

„Da . . . alles, was im Körper lebt und aus dem Leben wirkt und fühlt, einzig *dem Geist* und nichts davon dem Körper angehört, so folgt, daß der Geist der Mensch selber ist; oder, was gleichviel ist, daß der Mensch an sich betrachtet ein Geist ist und dieser auch gleiche Gestalt hat; denn alles, was im Menschen lebt und empfindet, gehört seinem Geist an, und vom Kopf bis zur Fußsohle ist nichts im Menschen, das nicht lebt und empfindet . . .“ Denn „es ist das Natürliche der Behälter . . . oder das Gefäß, welchem das Geistige eingegossen wird“.

So ist es selbstverständlich die Ordnung, daß der Einfluß vom Geistigen ins Natürliche vor sich geht und nicht umgekehrt. Auf diesen Spekulationen über das Verhältnis von Geist und Körper basiert nun auch Schellings Idee von der Geistleiblichkeit, die er folgendermaßen weiter ausführt ²³⁸:

„Der Tod ist daher keine absolute Trennung des Geistes von dem Leib, sondern nur *eine Trennung von dem dem Geist widersprechenden Element des Leibes* . . . also des Guten vom Bösen und des Bösen vom Guten. Also nicht ein bloßer Theil des Menschen ist unsterblich, sondern der ganze Mensch seinem wahren Esse nach, der Tod eine *reductio ad essentiam*. Wir wollen das Wesen, das im Tode nicht zurückbleibt — denn dieses ist *das caput mortuum* —, sondern gebildet wird, und das weder bloß geistig noch bloß physisch, sondern das Geistige vom Physischen und das Physische vom Geistigen ist, um es nie mit dem rein Geistigen zu verwechseln, das Dämonische nennen. Also das Unsterbliche des Menschen ist das Dämonische, *nicht eine Negation des Physischen*, sondern vielmehr *das essentificirte Physische*“.

Schelling hat den Gedanken von der Essentifikation des Menschen im Tode später in seinen Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung, I. Theil ²³⁹ noch bedeutend weiter ausgeführt. Es ist ein ausgesprochener Lieblingsgedanke von ihm. Sein Schüler und Interpret *H. Bekkers* hält ihn für „original“ Schellingsch ²⁴⁰. Es soll nicht geleugnet werden, daß Schelling dem Gedanken Farbe verliehen hat. Man vergleiche vor allem seine Ausführungen darüber in „Clara I“ ²⁴¹, aber er findet sich doch auch schon bei Swedenborg, und es ist sehr gut möglich, daß Schelling ihn zusammen mit so vielen anderen bei diesem zuerst gefunden hat. Swedenborg hat ihn in folgender Stelle deutlich zum Ausdruck gebracht ²⁴²:

„... jeder Mensch legt nach dem Tode das Natürliche . . . ab, und behält das Geistige . . . zugleich mit einer gewissen Umsäumung aus den reinsten Teilen der Natur um dasselbe her; allein dieser Saum (limbus) ist bei denen, die in den Himmel kommen, unterhalb und das Geistige oberhalb, wogegen dieser Saum bei denen, die in die Hölle kommen, oberhalb und das Geistige unterhalb ist . . .“.

Es ist also offensichtlich, daß Schellings Gedanke von der Essentification zumindest nicht neu war. Da sich seine gesamten damaligen Vorstellungen über das Leben nach dem Tode offenbar an Swedenborgs *Auditus et Visus* gebildet haben, so liegt es immerhin nahe, das gleiche auch von dieser Lieblingsidee der Essentifikation des Physischen im Tode anzunehmen. Dies ist umso naheliegender, als er im weiteren Verlauf seiner Spekulationen seine ganz von Swedenborg hergenommenen Beschreibungen des Zustandes der Geister nach dem Tode darauf aufbaut. Dabei trifft er zuerst die Feststellung ²⁴³:

„Dieses Dämonische (sc. das essentifizierte Leibliche) ist also ein höchst-wirkliches Wesen, ja weit wirklicher, als der Mensch in diesem Leben ist. Es ist das, was wir in der Volkssprache (und hier gilt es eigentlich: vox populi vox Dei) nicht den Geist, sondern einen Geist nennen . . .“.

Daran knüpft sich die Bemerkung ²⁴⁴:

„Gewöhnlich stellt man sich den Menschen im Zustand nach dem Tode als ein *luttähnliches* Wesen vor, oder recht *abstrakt* als ein pures, lauterer Denken. Aber es ist vielmehr, wie gesagt, ein höchstwirksamer, ja weit kräftiger und also auch wirklicher als hier“ ²⁴⁵.

Es gibt ja nun nichts, was Swedenborg häufiger beschrieben hätte, als die gesteigerte Wirklichkeit des jenseitigen Lebens, und sehr oft wendet er sich dabei mit dem selben Nachdruck und ganz ähnlichen Worten gegen diejenigen, die sich dieses Leben „recht abstrakt“ denken ohne alle *lebendige* Vorstellung. Hier nur einige Stellen ²⁴⁶:

„Der Mensch, der aus dem bloß natürlichen Lichte denkt, kann nicht begreifen, daß im Himmel etwas sein soll, das den Dingen in dieser Welt gleich ist, und zwar darum nicht, weil er aus jenem Lichte gedacht und sich bestärkt hatte, daß die Engel bloß *Denksubjekte* (mentes) und die Denksubjekte nur eine Art ätherischer Gebilde seien . . .“.

„... die, welche im Himmel sind, empfinden, d. h. sehen und hören viel schärfer und denken auch weiser, als da sie auf der Welt waren; denn sie sehen aus dem Lichte des Himmels, welches das Licht der Welt um viele Grade übertrifft; auch hören sie mittelst der geistigen Atmosphäre, welche ebenfalls die irdische um viele Grade übertrifft; der Unterschied dieser äußeren Sinne ist wie der Unterschied zwischen der Helle (des Sonnenscheins) und dem Dunkel des dichten Nebels in der Welt . . .“ ²⁴⁷.

„Die nichts vom Himmel wissen und auch keine andere Vorstellung von ihm haben wollen, denn als ob er eine reinere *Lutregion* wäre, in der die Engel als *Verstandeswesen* ohne Gehör- und Gesichtssinn umherschweben, können sich nicht denken, daß dieselben Rede und Schrift haben“ ²⁴⁸.

Schelling erhärtet die Behauptung der gesteigerten Wirklichkeit des Lebens nach dem Tode durch zwei „Beweise“, die er ebenfalls unschwer aus Swedenborgs Lehre abziehen konnte ²⁴⁹:

„a) alle Schwäche kommt nur von der Getheiltheit des Gemüths . . . Daher wir auch sehen, daß Menschen, die es schon hier bis zum *Dämonischen* bringen (und im Bösen wird diese Entschiedenheit häufiger erreicht als im Guten) — etwas Unwiderstehliches in sich haben . . . b) Eben auch weil hier (in diesem Leben) ein Zufälliges beigemischt ist, wird das Wesentliche geschwächt“.

Swedenborg hat ja ausführlich immer wieder beschrieben, wie jeder Mensch nach dem Tode von all dem gereinigt wird, was nicht zu seinem inneren Wesen, d. h. zu seiner herrschenden Liebe gehört hatte. Diejenigen, die sich durch ihr Leben zur Liebe des Guten, und damit für Gott entschieden hatten, werden in der Geisterwelt von den bösen Neigungen, die ihnen wegen der Mischung der beiden Prinzipien in der Welt meist noch anhängen, befreit, weil sie in Bezug auf ihr eigentlich inneres Wesen unwesentlich sind. Umgekehrt aber ist es bei den Bösen: ihnen wird das Gute genommen, weil sie es nicht zu ihrem Wesen, d. h. zu ihrem Eigenen gemacht hatten.

Die Schilderungen Swedenborgs von dem Hergang der Reinigung entweder zum Himmel oder zur Hölle im Zwischenreich, der eigentlichen Geisterwelt, in die der Mensch unmittelbar nach dem Tode übergeht, gehören mit zum Eindrucksvollsten und, auch vom rein psychologischen Standpunkt aus gesehen, Glänzendsten, was wir von ihm haben ²⁵⁰. Der Sinn des Zwischenzustandes ist eben nicht Strafe (Fegfeuer), sondern — nach Schellings Ausdruck — die Befreiung vom „Zufälligen“ und das Erreichen des „*Dämonischen*“, das heißt also der Entschiedenheit nach der einen oder anderen Seite. Etwas weiter oben im gleichen Zusammenhang liest man bei Schelling ²⁵¹:

„Der Geist des Menschen ist nämlich nothwendig ein *Entschiedenes* . . . , entweder gut oder böse“.

Diese Entschiedenheit ist eben das Ziel, das durch die Entwicklung des Abgeschiedenen nach dem Tode erreicht werden soll. Daher sagt Schelling ²⁵²:

„Wir wollen das Wesen, das im Tode nicht zurückbleibt . . . , sondern *gebildet* wird . . . das *Dämonische* nennen“.

Der diese Gedanken Schellings abschließende Satz ²⁵³: „Daher der Geist, von diesem Zufälligen befreit, lauter Leben und Kraft ist, das Böse noch viel böser, das Gute noch viel guter“ ist auch noch in einer anderen Hinsicht interessant:

Sichtlich spielt Schelling hier auf die Stelle Apk. 22, 11 an, wo es im Luther-Text heißt: „Wer böse ist, der sei fernerhin böse, . . . wer fromm ist, der sei fernerhin fromm . . .“. Swedenborg hat diesen Text bei seiner visionären Exegese aus dem Urtext so übersetzt, wie es sich ihm aufgrund seiner visionären Erfahrungen darstellte ²⁵⁴:

„Der Ungerechte werde noch ungerechter, und der Schmutzige werde noch schmutziger; und der Gerechte werde noch gerechter, der Heilige noch heiliger“.

Sein Kommentar zu dieser Stelle weist nun offenbar die deutlichste Verwandtschaft zu Schellings Darstellung der Herbeiführung des Zustandes der völligen Entschiedenheit auf. In diesem Kommentar Swedenborgs heißt es nämlich ²⁵⁵:

„... (dies) bezeichnet den Zustand Aller ... nach dem Tode, daß denen, die im Bösen sind, das Gute, und denen, die im Falschen sind, das Wahre genommen werde, und umgekehrt, daß denen, die im Guten sind, das Böse, und denen, die im Wahren sind, das Falsche genommen werde ... Hieraus folgt, daß durch die Worte: ‚der Ungerechte werde noch ungerechter‘ bezeichnet wird, daß wer im Bösen ist, *noch mehr im Bösen* sein werde ... ; und umgekehrt, daß durch die Worte: ‚der Gerechte werde noch gerechter‘, bezeichnet wird, daß wer im Guten ist, *noch mehr im Guten* sein werde ... jenes oder dieses geschieht Allen nach dem Tode, weil so die Bösen zur Hölle und die Guten zum Himmel zubereitet werden; denn der Böse kann nichts Gutes und Wahres mit sich in die Hölle nehmen, und der Gute kann nichts Böses und Falsches mit sich in den Himmel nehmen, weil sonst sowohl der Himmel als die Hölle in Verwirrung gerieten ...“.

Nach dieser Gegenüberstellung erscheint es wenigstens denkbar, daß Schellings Anspielung auf Apk. 22, 11 sowohl von dem Inhalt der Exegese als auch von dem Wortlaut der Übersetzung (der sonst nirgends übersetzte und gerechtfertigte Komparativ!) Swedenborgs inspiriert ist. Ein Beweis läßt sich daraus natürlich nicht führen. Wir bringen jedoch mit voller Absicht diesen Vergleich, weil er bezeichnend ist für die oft handgreifliche, aber nicht vollständig nachweisbare Abhängigkeit der Gedanken Schellings von Swedenborg.

Anschließend beschreibt Schelling „das *Besondere* des inneren Zustandes“ und vergleicht ihn, ebenso wie in „Clara I“, jedoch bei weitem nicht so ausführlich, mit dem Zustand der *Clairvoyance*, von dem das Gegenteil, *Wahnsinn*, der Zustand der Hölle sei ²⁵⁶. Clairvoyance ist ihm darum eine Umschreibung des himmlischen Lebens, weil in ihr „die Innigkeit des Bewußtseins“ ²⁵⁷ besonders groß ist. Der Vergleich des höllischen Zustandes mit dem Wahnsinn ist wiederum in Bezug auf Swedenborg sehr interessant:

In dem psychologischen Teil seiner Vorlesungen hatte Schelling folgende Definition des Wahnsinns gegeben: Das Innere des Menschen ist (übrigens ganz wie bei Swedenborg) ein Kontinuum dreier Hauptstufen, je einer unteren, mittleren und oberen, von denen die Seele die oberste ist, „wodurch der Mensch in Rapport mit Gott ist ... , ohne diesen Rapport mit Gott kann die Creatur, der Mensch aber insbesondere, keinen Augenblick existiren“ ²⁵⁸. Schelling nennt die Seele auch „das eigentlich Göttliche im Menschen“ oder den „inneren Himmel des Menschen“. Unterhalb der Seele ist die geistige Stufe, unter dieser das „Gemüth“, durch

das der Mensch in Verbindung mit dem Natürlichen steht. Zwischen diesen drei Stufen (die in sich wiederum dreifach als Unteres, Mittleres und Oberes unterteilt sind)²⁵⁹, soll eine Verbindung oder „Leitung“ sein, sodaß das Obere mit dem Unteren durch das Mittlere in ständigem Austausch sein kann, der darum nötig ist, weil jede Stufe auf die beiden anderen unbedingt angewiesen ist²⁶⁰. Am gleichen Ort heißt es bei Schelling weiter:

„Sowie aber die Leitung unterbrochen ist, ist Krankheit da . . . Also 1) wenn die Leitung durch das Gefühl unterbrochen ist, so entsteht Gemüthskrankheit. 2) Ist die Leitung durch den Verstand unterbrochen, so *Blödsinn* . . . 3) Ist aber die Leitung zwischen dem Verstand und der Seele unterbrochen, so entsteht das Schrecklichste, nämlich der *Wahnsinn*. Ich hätte eigentlich nicht sagen sollen: er entsteht, sondern: er *tritt hervor*“.

Denn, so erklärt Schelling²⁶¹,

„das tiefste Wesen des menschlichen Geistes . . . NB. wenn er in der Trennung von der Seele und also von Gott betrachtet wird, ist der *Wahnsinn*“.

Die „Basis“ des Menschen, also sein Eigenes oder Individuelles, das was ihn von Gott unterscheidet, ist das „Verstandlose“. Der Geist des Menschen im allgemeinen, das Innere des Menschen, ist „ein Seyendes, aber aus dem Nichtseyenden, also der Verstand aus dem Verstandlosen“²⁶². Wenn nun die Verbindung zur Seele und damit zu Gott unterbrochen wird, so ist der Mensch auf sein Eigenes zurückgeworfen, und das ist eben der Zustand des Wahnsinns. Die höllischen Geister sind in diesem Zustand, weil sie die Verbindung zu Gott und zur Seele unterbrochen und damit ihren „inneren Himmel“ aufgegeben haben²⁶³.

Dies alles hat nun die deutlichste Analogie zu Swedenborgs Lehre; auch er teilt ja das Innere des Menschen in Stufen oder „Regionen“ ein und unterscheidet sie nach „oberen“ oder „inneren“ und „unteren“ oder „äußeren“. In der „höchsten Region des Gemüts“ sind²⁶⁴

„die geistigen Dinge des Wortes und der Kirche, welche der Mensch mit Liebe aufnimmt . . . weil dort der *Eingang des Herrn* mit dem Göttlich-Wahren und Guten bei dem Menschen ist, und wie der Tempel, in dem Er ist, wogegen die bürgerlichen und politischen Dinge, weil sie der Welt angehören, die *unteren Regionen* des Gemüts einnehmen . . . Daß die geistigen Dinge der Kirche in der *oberen Region* des Gemüts wohnen, hat seinen Grund auch darin, daß sie Eigentum der Seele sind und sich auf deren ewiges Leben beziehen, die *Seele aber im Obersten* ist . . . in jener Region wohnt auch die Liebe des Menschen, welche seine Seligkeit nach dem Tode macht . . .“.

Der Mensch lebt nun, nach Swedenborg, der „Ordnung gemäß“, sofern er den Primat der Seele und des durch sie in sein ganzes Innere einströmenden göttlichen Lebens anerkennt und ist „insoweit in der Macht gegen das Böse und Falsche aus der göttlichen Allmacht“²⁶⁵.

„In wie weit aber der Mensch wider die Ordnung lebt, insoweit *verschließt er die unteren Regionen seines Gemüts* oder Geistes (sc. gegen oben, gegen Gott hin), und verhindert so Gott herabzusteigen und die unteren Regionen desselben mit seiner Gegenwart zu erfüllen; daher Gott zwar in ihm ist, aber er nicht in Gott²⁶⁶. Im Himmel wird als allgemeine Regel anerkannt, daß Gott in jeglichem Menschen, sowohl dem Bösen als dem Guten ist, daß aber der Mensch nicht in Gott ist, wofern er nicht der Ordnung gemäß lebt; denn der Herr sagt, ‚er wolle, daß der Mensch in Ihm, und Er im Menschen sei‘, Joh. 15, 4 ff.“²⁶⁷.

Der Mensch, der sich nun endgültig nach oben, also gegen das von Gott in seine Seele einfließende Leben (das göttliche Wahre und Gute) verschlossen hat, ist daher ganz auf sein ererbtes Eigenes, d. h. die unteren Regionen seines Gemütes angewiesen, und „das Eigene des Menschen ist in Finsternis in Rücksicht auf alles, was den Himmel und die Kirche betrifft“²⁶⁸.

Eben dies ist nun der Zustand, den Schelling in der Stelle, die wir oben zuletzt von ihm zitierten, als den der „Trennung des menschlichen Geistes von der Seele und also von Gott“ bezeichnet, der Zustand der Hölle: Wahnsinn. Es gibt außerordentlich zahlreiche Stellen, in denen Swedenborg den Zustand der Höllenbewohner, wenn sie aus dem Lichte des Himmels, also aus der Wahrheit gesehen werden, als den des Wahnsinnes, der Raserei oder Tollheit beschreibt (untereinander erscheinen sie freilich infolge göttlicher Barmherzigkeit als vernünftig)²⁶⁹:

„Solange (der böse Mensch) noch in der Welt lebte, war er im Äußern verständig, da er durch dieses einen vernünftigen Menschen darstellte; sobald ihm daher das Äußere genommen ist, werden seine *Tollheiten* offenbar . . .“.

„. . . das einzige Mittel . . . , die höllische Rotte in Banden zu halten, ist die Furcht vor Strafe; . . . denn ohne die Furcht vor Strafe würde das Böse sich in *Rasereien* stürzen, und das Ganze zerstöbe . . .“.

Doch nicht nur das Eigene des Bösen ist Wahnsinn, sondern das Eigene an sich, d. h. in der Trennung von Gott betrachtet, ist solches. So heißt es in den „*Himmlischen Geheimnissen*“²⁷⁰:

„Es wurde mir durch lebendige Erfahrung gezeigt, daß der Mensch und Geist, sogar der Engel, an sich betrachtet, d. h. all sein Eigenes (Schelling: der Mensch „wenn er in der Trennung von . . . Gott betrachtet wird“), der schlechteste Auswurf ist, und daß er, sich selbst überlassen, nur schnaubt nach Haß, Rache, Grausamkeiten und den schändlichsten Ehebrüchen; dies ist sein Eigenes und dies ist sein Wille . . . Dies ist Sache des Glaubens, daß nämlich der Mensch nichts als Böses ist, und daß alles Gute vom Herrn kommt“.

Die völlige Übereinstimmung Schellings mit Swedenborg über diesen Punkt dürfte außer Frage stehen. Da sich diese Ansicht jedoch in dieser typischen Ausprägung und Abzweckung auf das jenseitige Leben sonst nirgends findet, bedeutet dies nicht weniger, als daß Schelling wesentliche Sätze seiner Psychologie an Swedenborg weiterentwickelt hat.

Schelling wirft weiterhin die Frage auf, „wie wird es mit der Erinnerungskraft seyn?“ und gibt darauf eine Antwort, die Swedenborgs ent-

sprechender Lehre so gleich ist, daß eine andere Quelle hier wiederum nicht in Betracht zu kommen scheint ²⁷¹:

„(Die Erinnerungskraft) wird sich nur nicht auf alles Mögliche erstrecken, da ein rechter Mann schon hier viel darum geben würde, zur rechten Zeit vergessen zu können. Es wird eine Vergessenheit, ein Lethe geben, aber mit verschiedener Wirkung: die Guten dort angekommen werden Vergessenheit alles Bösen haben, und darum auch alles Leides und Schmerzes, die Bösen dagegen die Vergessenheit alles Guten“.

Bei Swedenborg liegen die Dinge ähnlich, nur nicht ganz so einfach, und es könnte fast wie ein Widerspruch zu Schelling klingen, wenn er versichert, daß nach dem Tode ²⁷²

„nicht nur daß Allgemeine, sondern auch das Allereinzelnste, was ins Gedächtnis eingegangen war, darin haftet und nie ausgelöscht wird“.

Er berichtet sogar ex Auditis et Visis die erstaunlichsten Dinge darüber ²⁷³. Jeden Menschen erwartet, wie oben bereits ausgeführt, nach dem Tode sein Leben, sein wahres Wesen, d. h. mit Swedenborgs häufigem Ausdruck seine „*herrschende Liebe*“. Diese ist gut oder böse, denn der Mensch kann auf die Dauer nur entweder im Himmel oder in der Hölle sein. Doch hängt den meisten Abgeschiedenen von der Welt her noch manches an, was ihrer herrschenden Liebe, die sie im Verlauf ihres Lebens in der Welt ausgebildet hatten, widerspricht: den guten Geistern Böses und Falsches, den bösen Geistern Gutes und Wahres ²⁷⁴. In dem Zwischenzustand der Geisterwelt legen die von der Erde Kommenden alles ab, was ihrer herrschenden Liebe — sie sei gut oder böse — widerspricht. Daher sagt Swedenborg ²⁷⁵:

„Daß der Mensch nach dem Tode seine Liebe ist, konnte auch daraus erhellen, daß alsdann dasjenige *entfernt* und gleichsam genommen wird, was mit seiner herrschenden Liebe nicht eins ausmacht; wer gut ist, dem wird alles nicht Zusammenstimmende oder Abweichende *weggerückt und gleichsam genommen*, und er wird so in seine Liebe versetzt; ebenso der Böse, nur mit dem Unterschied, daß diesem die Wahrheiten genommen werden . . .“.

Das mit der herrschenden Liebe nicht Übereinstimmende wird damit zugleich auch aus dem *Gedächtnis* entfernt, wenn es gleich nicht vernichtet wird. Der Geist kann sich, wenn er solcherweise in den Zustand seines Inwendigen versetzt ist, daran nicht mehr erinnern ²⁷⁶:

„Ein gewisser Geist war ungehalten, daß er sich mehrerer Dinge, die er im Leben des Körpers gekannt hatte, nicht mehr erinnerte. Er war betrübt über die verlorene Unterhaltung, allein es ward ihm gesagt, er habe durchaus nichts verloren, sondern wisse noch alles und jedes; es sein ihm aber in der Welt, in der er sich jetzt befinde, nicht erlaubt, dergleichen (ins Gedächtnis) zurückzurufen, und es sei ja genug, daß er jetzt viel besser und vollkommener denken und reden und seine Vernunft nicht mehr wie früher in dichtes Dunkel, in stoffliche und körperliche Dinge versenken könne, welche Dinge in dem Reich, in das er jetzt gekommen, von gar keinem Nutzen seien; auch habe er ja jetzt alles, was zum Genuß des ewigen Lebens diene, und nur so und nicht anders könne er selig und glücklich werden . . .“.

Wie kommt es aber nach Swedenborg zu dieser Vergessenheit des Unwesentlichen? Der Mensch hat zwei Gedächtnisse, ein inneres, das die geistigen Dinge, und ein äußeres, das die sinnlichen Dinge, „welche dem äußeren Menschen oder dem Körper angehören“²⁷⁷, aufbewahrt. Das innere Gedächtnis hat nun eine „fatale“ Eigenart: es nimmt nämlich nur das auf, was der Mensch aus innerer Neigung zum Guten oder Bösen zu seinem *Eigenen* gemacht hat. Alles Wissen dagegen, das nicht auf diese Weise in die Liebe oder den Willen, — was auf das gleiche hinausläuft — aufgenommen worden ist, bleibt nur im äußeren Gedächtnis. Wenn daher der Mensch nach dem Tode in den Zustand seines Inneren versetzt wird und die Gegenstände des äußeren Gedächtnisses — die ja der natürlichen Welt angehören — nicht mehr erscheinen, so verliert er auch mehr und mehr die Fähigkeit, aus dem äußeren Gedächtnis zu denken und zu reden. So schildert Swedenborg das Los der bösen Geister, die in der Welt die Wahrheiten des Glaubens wohl gewußt und Christentum geheuchelt hatten. Solange sie Menschen auf Erden waren, konnten sie solche Glaubenswahrheiten aus dem äußeren Gedächtnis hervorholen und sich den Anschein der Frommheit — auch vor sich selber! — geben. Als sie aber nach dem Tode in den eigentlich geistigen Zustand kamen, da zeigte es sich, daß ihr inneres Gedächtnis diese Glaubenswahrheiten überhaupt nicht aufwies²⁷⁸. Das Material über diese Dinge bei Swedenborg ließe sich beliebig vermehren, aber schon aus dem Angeführten dürfte klar hervorgehen, daß sich der Satz Schellings, daß die Guten alles Böse und die Bösen alles Gute vergessen werden, *vollständig aus Swedenborgs Lehre ableiten läßt*.

Was Schelling dann weiter über die Erinnerungskraft sagt, zeigt womöglich noch eindrucksvoller sein grundsätzliches Einvernehmen mit Swedenborgs Lehre vom Fortleben, bringt er doch darin eine der Hauptgesetzmäßigkeiten, die vollendete Innerlichkeit der Geister, wie sie Swedenborg so oft geschildert hat, zum Ausdruck²⁷⁹:

„Ubrigens freilich wird es auch nicht Erinnerungskraft seyn wie hier, denn hier müssen wir uns erst alles *innerlich machen*, dort *ist* schon alles innerlich. Man sagt von einem Freund, einem Geliebten, mit denen man Ein Herz und Eine Seele war, man erinnere sich ihrer, sie leben beständig in uns, sie kommen nicht in unser Gemüth, *sie sind darin*²⁸⁰, und also wird die Erinnerung dort seyn“.

Der Zustand der vollendeten Innerlichkeit ist nach Swedenborg im anderen Leben dann erreicht, wenn die „Außengestalt“ des Geistes, „welche der Abdruck oder das Abbild seines Innern ist“, ganz diesem Innern entspricht. Das Innere aber ist, wie wir gesehen haben, die herrschende Liebe. So kommt es nun, daß ein solcher Geist²⁸¹

„auf den ersten Blick sogleich als das was er ist erkannt wird, nicht nur an dem Angesicht, sondern auch an dem Leib und überdies an der Rede und den Gebärden; und weil er nun *in sich* ist, so kann er nicht anderwärts sein,

als wo seinesgleichen ist; denn es findet in der geistigen Welt eine durchgängige Mitteilung der Neigungen und der aus ihnen entspringenden Gedanken statt; weshalb der Geist zu seinesgleichen hingezogen wird wie von selbst, weil aus freier Neigung und deren Lust, ja er wendet sich auch dahin, denn so atmet er sein Leben und zieht Odem aus freier Brust, nicht aber wenn er sich anderswohin wendet; man muß wissen, daß der Verkehr mit anderen in der geistigen Welt sich nach der Hinwendung des Angesichts richtet, und daß *vor eines jeden Angesicht beständig diejenigen sind, die mit ihnen in gleicher Liebe stehen . . .*“.

Und an einer anderen Stelle heißt es in demselben Werk ²⁸²:

„Hierin hat auch seinen Grund, daß in der geistigen Welt einer dem anderen als gegenwärtig dargestellt wird, sobald er nur ein sehnliches Verlangen nach dessen Gegenwart hat; denn so sieht er ihn in Gedanken und versetzt sich in dessen Zustand . . . , so geschieht es infolgedessen, daß mehrere . . . , solange sie zusammenstimmen, als sich gegenwärtig erscheinen, sobald sie aber voneinander abweichen, auch verschwinden“.

Schellings Darstellung geht also auch in diesem, ihm besonders wichtigen Punkt, vollständig mit Swedenborg konform. Das erhellt auch aus seinen weiteren Ausführungen, die uns in außerordentlich wichtige Zusammenhänge führen ²⁸³:

„Durch den Tod wird Physisches (soweit es wesentlich ist) und Geistiges in eins gebracht. Also dort wird Physisches und Geistiges *zusammen* das Objektive seyn — die Basis —, die Seele aber, jedoch nur bei den Seligen, wird als Subjektives eintreten, wird ihr eigentliches Subjekt, und diess bringt mit sich, daß sie zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden. Die Unseligkeit besteht eben darin, daß die Seele nicht als Subjekt eintreten kann wegen der Empörung des Geistes, daher Trennung von der Seele und von Gott“.

Schelling spielt damit wieder auf seine zuvor entwickelte Potenzenlehre an, wonach die höchste, dritte Potenz (= „Identität“) dann erreicht ist, wenn der Gegensatz von Realem und Idealem (der ersten bzw. zweiten Potenz) in ihr zur Ruhe, d. i. zur Einheit gekommen ist. Wie das Reale dem Idealen als Unterlage, Basis, dient ²⁸⁴, oder, mit einem anderen Ausdruck Schellings, sich zum Idealen wie das Objekt zu seinem Subjekt verhält, so dienen beide zusammen in einem höchsten Sinne dem dritten, obersten Prinzip zur Unterlage oder zum Objekt, in dem es sich manifestieren kann ²⁸⁵. Diese drei Potenzen im Menschen sind, wie bereits ausgeführt, erstens Körper, zweitens Geist, drittens Seele. Wenn Schelling nun behauptet, daß durch den Tod, „jedoch nur bei den Seligen“, die Seele das eigentliche Subjekt von Geist und Leib wird, so bedeutet das nichts anderes als *die Anerkennung des wichtigsten eschatologischen Lehrsatzes Swedenborgs*, wonach der Mensch mit seiner Auferstehung nicht bis an das Ende der Zeiten warten muß, sondern nach Durchlaufen des Zwischenzustandes in der Geisterwelt unmittelbar in den Himmel oder in die Hölle aufgenommen wird. Gerade dies ist es, was Schelling in dem behandelten Abschnitt in seiner Terminologie zum Ausdruck bringen will. „Seligkeit ist Freiheit und Herrschaft der Seele“, sagt er

in „Clara II“²⁸⁶, zu einem Zeitpunkt seiner Entwicklung, als sich ihm damit bereits andere Gedanken verbanden und er diesen Zustand erst nach dem letzten Gericht erwartete. Man vgl. darüber unsere Ausführungen weiter unten über den Bruch in Schellings Eschatologie²⁸⁷. Hier jedenfalls stimmt er noch völlig mit Swedenborg überein, wie sich auch darin zeigt, daß er die nähere Begründung dieser Idee Swedenborg entnimmt.

Wir hatten oben gesehen, daß Schelling den Gedanken der Geist-leiblichkeit mit aus Swedenborgs Darstellungen abgeleitet hatte: der Mensch behält nach dem Tode ein Leibliches, ja sogar in gewissem Sinne ein Physisches (Swedenborg: aus den feinsten Substanzen der Natur, Schelling: das essentifizierte Physische)²⁸⁸. Weiter hatten wir gesehen, wie nahe Schelling Swedenborgs Lehre vom Aufbau des inneren Menschen kam, wie er insbesondere mit diesem in bezug auf die überragende Stellung der Seele zusammenstimmte, was sich völlig an der Gleichartigkeit seiner Schilderung des Zustandes der Höllenbewohner bestätigte. Während der Himmel darin besteht, daß der Mensch seine Seele Gott ganz geöffnet hat und damit in der Gegenwart Gottes lebt, besteht die Hölle gerade in dem Gegenteil, im Verschließen der Seele und damit in der Abwendung von Gott²⁸⁹. Die Übereinstimmung Schellings mit Swedenborgs Eschatologie scheint also sehr weitgehend. Besonders zeigt dies auch der einleitende Satz des zuletzt zitierten Abschnittes der St. P. V.: „Durch den Tod wird Physisches (soweit es wesentlich ist) und Geistiges in eins gebracht“. Das Physische, „soweit es wesentlich ist“ meint natürlich „die innere Seite“ des Leiblichen, wie der Ausdruck in „Clara I“ lautet, also die geistige Leiblichkeit. Daß Geist und Leib „in eins gebracht“ werden durch den Tod, ist auch ganz Swedenborgs Lehre²⁹⁰:

„... bei jedem (vollendeten Geist) macht das Inwendige und das Auswendige *eins aus*, und das Inwendige stellt sich sichtbar dar im Auswendigen, nämlich im Gesicht, Leibe, Rede und Gebärden . . .“.

Schelling läßt in dem behandelten Abschnitt einen wesentlichen Gedanken Swedenborgs aus, nämlich den, daß dieser Zustand der völligen Vereinigung von Innen und Außen nicht unmittelbar *durch* den Tod hergestellt wird, sondern erst das Ergebnis des Durchlaufens des *Zwischenzustandes* in der Geisterwelt ist, der eben nichts anderes ist, als die allmählich dahin führende Entwicklung, d. h. Reinigung der Geister von den Schlacken des Erdenlebens. Daß er aber gleichwohl diesen Gedanken kennt und anerkennt, zeigt die vollständige Darstellung desselben in „Clara I“²⁹¹. Auf diesen Entwicklungsprozeß weist aber auch der oben bereits behandelte Zusammenhang, der in dem Satz Schellings gipfelt: „Daher der Geist, der von diesem Zufälligen befreit, lauter Leben und Kraft ist, das Böse noch viel böser, das Gute noch viel guter“²⁹².

Schelling wendet sich anschließend Spekulationen zu, die ihn weit von Swedenborg abführen, nämlich solchen über die *geschaffene* Engel- und Geisterwelt. Wir werden weiter unten näher darauf einzugehen haben, hier sei lediglich die Tatsache einer *wesentlichen Abweichung* von Swedenborg festgestellt, der eine solche Vorstellung radikal ablehnt. Im Verlauf seiner Darstellungen über diesen Gegenstand entwickelt Schelling — wohl weil es herkömmlicherweise einmal dazu gehört — überdies die alte Lehre vom Fall des Lucifer, die Swedenborg ebenso sehr als Irrtum gekennzeichnet hatte. In der nur ein Jahr früheren „*Freiheitschrift*“ (1809) hatte auch Schelling diese Lehre noch glattweg abgelehnt. Sie schien ihm im Zusammenhang seiner Ableitung des Prinzips der Freiheit und der Entstehung des Bösen zu nichts nütze ²⁹³:

„Selbst wenn angenommen wird, daß dieses zweite Wesen (sc. Lucifer) anfänglich gut erschaffen worden und durch eigene Schuld vom Urwesen abgefallen sei, so bleibt immer das erste Vermögen zu einer Gott widerstrebenden Tat . . . unerklärbar. Daher . . . die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre“.

„Wir können . . . auch nicht etwa einen geschaffenen Geist voraussetzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall sollicitirte; denn eben wie zuerst das Böse in einer Creatur entsprungen, ist hier die Frage“ ²⁹⁴.

So ist denn auch die Entwicklung des Lucifer-Gedankens in den St. P. V. nicht so ganz sicher durchgeführt. Schelling verwendet hier die vorsichtigen Ausdrücke „wahrscheinlich“ und „angenommen, daß“. Swedenborgs Worte über die Lucifer-Sage und die geschaffenen Engel seien im folgenden zitiert ²⁹⁵:

„. . . die Engel . . . wollen, daß ich aus ihrem Munde versichere, daß im ganzen Himmel *nicht* ein Engel ist, der von Anbeginn erschaffen, noch in der Hölle irgendein Teufel, der als Engel des Lichts erschaffen und hinabgestoßen worden wäre, sondern daß alle, sowohl im Himmel als in der Hölle, aus dem menschlichen Geschlechte sind . . .“.

Obwohl nun also Schelling — vielleicht weil es ihn gar zu häretisch dünkt — Swedenborg in diesen Punkten nicht folgt, so überträgt er doch selbst darauf noch einen Gedanken, der ihm von keinem so nahe gelegt worden sein dürfte, als von Swedenborg, den Gedanken nämlich, daß „der Mensch vor dem Fall noch wirklich in näherem Rapport mit der Geisterwelt“ gestanden habe ²⁹⁶, formt ihn aber auf den Lucifer-Mythos um und erklärt damit, wie es zum Abfall kommen konnte ²⁹⁷:

„so konnte jener höhere Geist (sc. Lucifer) auch wirklich einen Einfluß auf den Menschen haben, unmittelbarer als jetzt . . .“.

Über die ursprüngliche unmittelbare Verbindung der Menschen mit den Engeln hat sich Swedenborg außerordentlich oft und ausführlich geäußert. Es ist daher fast gleichgültig, welche seiner Schriften man dazu heranzieht. Allein in der kleinen Schrift über die „*Erdkörper etc.*“ finden sich mehrere, z. T. sehr ausführliche Hinweise auf diese „goldene Zeit“,

die Schelling zweifellos sehr angezogen haben dürften, war er doch gerade damals, wie wir unten noch genauer darlegen werden²⁹⁸, auf der Suche nach Theorien über die Goldene Zeit. Eine solche Stelle in Swedenborgs „Erdkörpern“ lautet im Auszug²⁹⁹:

„Weil das Leben so beschaffen war, habe auch damals die Unschuld geherrscht, und mit ihr die Weisheit. Jeder habe das Gute aus dem Guten und das Gerechte aus dem Gerechten geübt; was es heiße, Gutes und Gerechtes der Ehre oder des Vorteils wegen tun, hätten sie nicht gewußt, deshalb hätten sie auch damals nur Wahres gesprochen, und zwar nicht so sehr aus Wahrem als aus Gutem, das heißt, nicht aus dem Verständnisse allein, sondern aus dem mit dem Verständnisse verbundenen Willensvermögen. Solcher Art waren die alten Zeiten beschaffen, und deshalb konnten auch *die Engel damals mit den Menschen verkehren*, und ihre Gemüter beinahe losgetrennt vom Leiblichen in den Himmel mitnehmen, sie daselbst herumführen und ihnen die Herrlichkeiten und Wonnen daselbst sowohl zeigen, als ihnen ihre Wonnen und seligen Gefühle mitteilen . . .“.

In „Himmel und Hölle“ sagt Swedenborg, „in ihnen (sc. den Menschen des goldenen Zeitalters) machten Himmel und Welt eins aus“, was unmittelbar an Schellings Anschauung erinnert. Schelling schließt seine Spekulationen über die geschaffene Geisterwelt, die eine merkwürdige Mischung von „orthodoxen“ und Swedenborg'schen Gedanken aufweisen, mit den Worten, die den Sinn dieses schwierigen philosophischen Unterfangens aufzeigen sollen³⁰⁰:

„So ungefähr ließe sich also die christliche Lehre des Falles wahrscheinlich machen“.

Im Anschluß daran wendet sich Schelling wieder mehr unverkennbaren Gedankengängen Swedenborgs zu. Dabei behandelt er zuerst das Problem des allgemeinen Zusammenhanges zwischen Natur und Geisterwelt in neuer Form und bespricht einige der möglichen Variationen dieses Themas, an denen sich zeigt, daß er diesen Zusammenhang ganz ähnlich wie Swedenborg auffaßt. Dieser hatte ja immer wieder zu zeigen versucht, daß die beiden Welten gar nicht so verschieden von einander sind, daß sie vielmehr den engsten Bezug aufeinander haben. Nach seiner Lehre ist die natürliche Welt die unterste oder letzte Stufe der einen umfassenden Schöpfung. In ihr muß *alles* Geistige, das in der geistigen Welt in seiner ursprünglichen Form — unmittelbar aus der geistigen Sonne geschaffen — existiert, in die grobe Umhüllung des Materiellen eingehen, welches dort aus der natürlichen Sonne entsteht und damit nur einen mittelbaren Bezug zu Gott — nämlich den über das Geistige — hat³⁰¹. Diese Beziehung zwischen Geist und Natur ist der des Urbildes zum Abbilde vergleichbar. Bekanntlich nennt Swedenborg diesen aller mystischen Naturphilosophie bekannten Tatbestand die *Korrespondenz*. Eine intime Kenntnis dieser „Entsprechungen“ in ihren Einzelheiten wurde ihm wie Jakob Böhme in der visionären Schau gegeben. Über Böhme hinaus aber hat er sie von den „Schlacken der Alchimie“ und überhaupt vom Staub der Jahrhunderte gereinigt, sodaß er

sich berechtigt und in der Lage glaubte, die Entsprechungen zur Grundlage seiner Bibelerklärung machen zu können, mit der er die Theologie seines Zeitalters zu revolutionieren hoffte. (Der Ausdruck „reformieren“ ist für seine Absicht fast zu schwach.) Schelling besaß nun zweifellos eine weitgehende Kenntnis dieser Entsprechungslehre Swedenborgs. Das zeigen nicht nur seine Worte gegenüber *Atterhom*³⁰², wo er die „berühmte Correspondenztheorie“ mit zu den „herrlichsten spekulativen Gedanken“ Swedenborgs rechnet, sondern bereits die Behandlung derselben in dem im folgenden näher zu untersuchenden Zusammenhang der St. P. V. Dort heißt es³⁰³:

„Nun ist aber die Geisterwelt auch in anderer Beziehung eine Welt, nämlich ein System von Gegenständen, und zwar ganz ein solches wie die Natur“.

Dieser erste Satz betrifft also zunächst wieder die Wirklichkeit, d. h. Gegenständlichkeit der geistigen Welt, wovon wir schon im Vorhergehenden einige Parallelen aus Swedenborg angeführt haben³⁰⁴. Den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Art dieser Gegenständlichkeit in den beiden Welten umschreibt Schelling gleich darauf außerordentlich treffend — wenn man Swedenborgs Lehre als Maßstab nimmt — mit folgenden Worten³⁰⁵:

„Denn überhaupt Natur und Geisterwelt sind nicht mehr verschieden als — um ein etwas krasses aber doch die Sache anschaulich machendes Beispiel zu gebrauchen — die Welt der Plastik und die Welt der Poesie, deren Gestalten nicht sichtbar auftreten, sondern in jedem wieder erzeugt werden müssen durch eigne Thätigkeit, also nur innerlich anschaulich sind“.

Man muß sich klar sein, daß Schelling hier ausdrücklich mit einem „Beispiel“ einen schwer in einiger Kürze zu beschreibenden Sachverhalt wiedergeben will. Der Vergleich der natürlichen Welt mit der Plastik ist wohl ohne weiteres einleuchtend: grobe und widerstrebende Materie ist in der Plastik durch den Geist des Künstlers in dauerhafte, ein für alle Mal feste Formen gebracht. Die geistige Welt mit der Poesie zu vergleichen, „deren Gestalten nicht sichtbar auftreten, sondern in jedem wieder neu erzeugt werden müssen“, erscheint schon problematischer. Gemessen an Swedenborgs Darstellungen, die ja hier zugrunde liegen, ist es aber ein in vielem sehr glücklicher Ausdruck. Schelling zielt ab auf die Phantasietätigkeit, die eine so entscheidende Rolle bei der Reproduktion der Dichtkunst spielt, und ohne die sie gar nicht realisiert werden könnte. Die Gestalten der Poesie entstehen nicht aus grobem Stein, sondern aus dem feinen „Stoff“ der inneren Vorstellungskraft. Eben dies ist aber das Grundprinzip von Swedenborgs Lehre über die Gegenständlichkeit der geistigen Welt. Einige Auszüge mögen dies verdeutlichen. Zunächst über die Gegenständlichkeit dieser geistigen Welt im allgemeinen³⁰⁶:

„Der Mensch, der aus dem bloß natürlichen Licht denkt, kann nicht begreifen, daß im Himmel etwas sein soll, das den Dingen in der Welt gleich ist. . .“.

Im Wesen aber ist diese Gegenständlichkeit von derjenigen der natürlichen Welt völlig verschieden ³⁰⁷:

„Allein obgleich die Dinge, die in den Himmeln erscheinen, den Dingen auf Erden großenteils ähnlich sind, so sind sie doch nicht ähnlich dem Wesen nach . . . (sie) entstehen nicht in gleicher Weise wie die auf Erden; in dem Himmel entstehen alle Dinge aus dem Herrn gemäß den Entsprechungen mit dem Inwendigen der Engel“.

„ . . . und weil sie je nach dem Zustand des Inwendigen bei ihnen sich verändern, darum heißen sie *Erscheinungen* (apparentiae) obgleich . . . (sie) ebenso lebhaft erscheinen und wahrgenommen werden, wie vom Menschen die Dinge auf Erden, ja noch viel deutlicher . . . “ ³⁰⁸.

„(Die materiellen Dinge in der Welt) sind fixiert, stetig und meßbar; nämlich fixiert, weil sie fortdauern, wie sehr sich auch die Zustände der Menschen ändern . . . , in der geistigen Welt ist alles nur *gleichsam* fixiert, gleichsam stetig, gleichsam meßbar, sie sind es aber nicht wirklich, denn sie entstehen nur *je nach den Zuständen der Engel* . . . “ ³⁰⁹.

Schellings zuerst befremdlich erscheinender Ausdruck ist also, verglichen mit der Lehre Swedenborgs, durchaus passend: „die Geisterwelt ist“ wirklich „die Poesie Gottes“ und „die Natur seine Plastik“.

Im weiteren Verlauf seiner Spekulationen nimmt Schelling einen anderen Gedanken Swedenborgs auf und gibt ihm ebenfalls eine mehr dichterische Einkleidung. Der Mensch gehört ja nach Swedenborgs Anschauung der natürlichen und geistigen Welt zugleich an. Während er noch in der natürlichen Welt lebt, ist er doch schon ein Bürger der höheren Welt, da er seinem wahren Wesen nach ein Geist und sein *materieller* Körper nur wie ein „Beigefügtes“ ist ³¹⁰. Weil so der irdische Mensch zwischen beiden Welten steht — die nach Schellings vorherigem Ausdruck in Bezug auf die Erscheinungsform zu vergleichen sind mit der Welt der Plastik und der Poesie —, darum sagt Schelling jetzt von ihm ³¹¹:

„Im Menschen entsteht ein Mittleres, nämlich das sichtbare Drama, weil dieses seine geistigen Schöpfungen zugleich in der Wirklichkeit darstellt. Daher die Geschichte am besten als eine Tragödie anzusehen ist, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird, wozu sie die bloßen Bretter hergibt, indessen die Handelnden, d. h. die darauf vorangestellten Personen, von einer ganz anderen Welt sind“.

Der nächste Satz Schellings kommt wieder auf die Geisterwelt zurück und zeigt dabei klar die Bekanntschaft des Autors mit einer ausgesprochenen Speziallehre Swedenborgs ³¹²:

„In jener Welt ist alles, was in dieser ist, nur auf poetische, d. h. geistige Weise, und kann darum viel vollkommener, auch auf geistige Art *mitgeteilt* werden (der Geist ganz Gesicht, ganz Gefühl)“.

Swedenborg hat sehr eingehend die vollkommene Mitteilung der Engel und Geister untereinander beschrieben. Davon ein Beispiel ³¹³:

„Wie groß die Weisheit der Engel ist, kann auch daraus erhellen, daß in den Himmeln eine Gemeinschaftlichmachung (communicatio) aller Dinge besteht. Des einen Einsicht und Weisheit teilt sich den andern mit . . . “.

Am Schluß des Abschnittes drückt Schelling das Wesen des Verhältnisses von Natur und Geisterwelt in dem lapidaren Satz aus: „Dort sind die Urbilder, hier die Abbilder“. Damit ist alles zusammengefaßt, was Schelling in Anlehnung an Swedenborg und die mystisch-theosophische Tradition, in der er stand und um deren volle Erfassung er sich in diesen Jahren mühte, gedacht hat.

Im Weiteren begründet er das Verhältnis noch einmal neu und beschreibt einige ihn besonders beschäftigende Einzelheiten.

Bei dieser Begründung kann nicht übersehen werden, daß darin eine erhebliche Differenz zu Swedenborg zum Vorschein kommt, doch werden wir darauf erst im weiteren Verlauf unserer Untersuchungen einzugehen haben, wenn wir an den Punkt in der Entwicklung Schellings kommen, wo er die von Anfang an vorhandenen Differenzen zu Swedenborg entwickelt. Die in unserem augenblicklichen Zusammenhang auftauchende Differenz ist zunächst noch latent. Schelling hat über die durch den Abfall des Menschen eingetretene Veränderung in dem Verhältnis von Natur und Geisterwelt eine von Swedenborg stark unterschiedliche Auffassung. Seiner Meinung nach haben vor dem Fall gar nicht zwei Welten, eine natürliche und eine geistige bestanden, sondern nur eine einzige ungeteilte geistig-natürliche. Darum sagt er jetzt ³¹⁴:

„Die unmittelbare Verbindung der Natur mit der Geisterwelt ist durch den Menschen unterbrochen; deswegen hören sie aber nicht auf, . . . sich aufeinander wenigstens aus der Ferne zu beziehen“.

Nach Swedenborg dagegen haben schon von Anfang an zwei Welten bestanden, die allerdings vor dem Fall durch den mit dem Himmel in unmittelbarer Verbindung stehenden Menschen in innigstem Zusammenhang standen. Durch den Fall des Menschen hat sich das Verhältnis Natur—Geisterwelt primär dadurch verändert, daß die Geisterwelt ³¹⁵ selbst sich verändert hat: jetzt erst entstehen dort die Hölle. Kraft des Grundgesetzes der Schöpfung vom Einfluß des Geistigen ins Natürliche zeigen sich bald auch die Rückwirkungen in der Natur: aus dem Einfluß höllischer Sphären erwachsen giftige und böse Arten von Pflanzen und Tieren, die es zuvor nicht gegeben hatte, weil die Hölle noch nicht bestand. Trotz dieser grundlegenden Veränderung kann aber bei Swedenborg keine Rede davon sein, daß sich die beiden Welten in ihrer Relation von einander entfernt hätten, wie Schelling es in dem nächsten Satz zum Ausdruck bringt ³¹⁶:

„Eine gewisse Sympathie bleibt doch noch zwischen ihnen, wie zwischen den Saiten verschiedener Instrumente, wo, wenn auf der einen ein Ton angeschlagen wird, die *entsprechende* Saite des andern sympathetisch mittert. Also *dieser* Bezug der Geisterwelt mit der Natur dauert immer fort, er ist im Wesen des Universums selbst gegründet, er war unauflöslich“.

Die Entsprechung zwischen den beiden Saiten oder Welten ist also nur eine „gewisse“, dennoch aber ist sie unauflöslich, weil sie „im Wesen des Universums selbst begründet“ ist.

Damit hat Schelling wieder den unmittelbaren Anschluß an Swedenborgs Spekulationen gewonnen. Der letzte Satz könnte auch von Swedenborg geschrieben sein, der immer wieder betont hat, daß die Entsprechungen das große Grundgesetz der Schöpfung und des Verhältnisses der beiden Welten zueinander sind.

Aber Schelling bleibt nicht bei der allgemeinen Anerkennung dieses Bezuges stehen, wie man ihr ja häufig begegnet, sondern schreitet wie Swedenborg zur wenigstens theoretischen Begründung eines bis in die Einzelheiten hineinreichenden Entsprechungsverhältnisses fort ³¹⁷:

„Und wie die Geisterwelt im Ganzen mit der Natur durch einen nothwendigen consensus harmonicus verbunden ist, so sind es auch die *einzelnen* Gegenstände der Geister- und der Naturwelt“.

Eine der vielen darauf bezüglichen Stellen bei Swedenborg lautet ³¹⁸:

„... die ganze natürliche Welt entspricht der geistigen Welt; nicht nur die natürliche Welt im allgemeinen, sondern auch im einzelnen; weshalb alles, was in der natürlichen Welt aus der geistigen entsteht, Entsprechendes heißt“.

Aber Schelling geht noch weiter: nicht nur die natürlichen Gegenstände, sondern auch die menschlichen Gesellschaften entsprechen in gleicher Weise den himmlischen oder höllischen ³¹⁹:

„So muß es in der Geisterwelt ebenfalls Gesellschaften geben, die denen auf der Welt entsprechen, nur daß dort durchaus Gleiches zu Gleichem kommt, hier aber Gemischtes beisammen ist“.

An dieser Stelle tritt der Einfluß Swedenborgs wieder besonders offen zutage. Es ist einer der mancherlei Gedanken, für die der große Seher absolute Originalität beanspruchen kann. Auch darüber kann kein Zweifel bestehen, daß es einer seiner in Bezug auf die geistesgeschichtliche Wirkung erfolgreichsten Gedanken gewesen ist. Besonders auch auf *Goethe* hat er außerordentlichen Eindruck gemacht, wie vor allem das Gespräch mit *Falk* am Begräbnistage *Wielands* zeigt (20. I. 1813) ³²⁰.

Es ist nun nicht ausgeschlossen, daß Goethe und Schelling sich schon in Jena oder Weimar über Swedenborg in großen Zügen verständigt haben. Anlaß dazu konnte z. B. der Schelling außerordentlich tief beeindruckende Tod der *Auguste Böhmer* bieten. Auf *Carolines* Veranlassung war ja Schelling über Weihnachten und Neujahr 1800/1801 zur „Auffrischung“ im Hause Goethes. Nichts ist wahrscheinlicher, als daß Schelling dort mit seinem Gastgeber über die ihn bedrängenden, mit dem Tode zusammenhängenden Fragen gesprochen hat und daß dabei auch der Name und die eine oder andere eschatologische Lehre Swedenborgs erwähnt wurden. Trauer um geliebte Verstorbene hat ja oft genug die Wirkung, daß diese Probleme in den Vordergrund des Interesses treten, wobei dann Swedenborg, wenn er einmal bekannt ist, infolge der Bestimmtheit und einleuchtenden Klarheit seiner Aussagen viel Trost zu

spenden vermag. Möglich ist vor allem, daß zwischen Goethe und Schelling damals der Gedanke der Zusammengesellung der Geister und Engel nach dem „inneren Verwandtschaftsgesetz“, wie Schelling es einmal nennt ³²¹, eine besondere Rolle gespielt hat ³²². Außer der Tatsache, daß dies offenbar für beide ein Lieblingsgedanke war ³²³, weist noch etwas anderes in diese Richtung: Am 12. Februar 1810, also gerade zu der Zeit, als Schelling mit dem Vortrag der St. P. V. begann, schreibt er an *Pauline Gotter* ³²⁴:

„Es gibt so manches, worüber wir uns freundlich unterreden können. Z. B. die Wahlverwandtschaften! Wie denkt man bei Ihnen davon — oder vielmehr, wie denkt Pauline darüber? soweit nämlich das Buch sie anregen kann. — Wissen Sie etwas über des Verfassers Gedanken dabei, wann und wo er es geschrieben? auch das interessiert mich“.

Schelling zeigt also ein auffallendes Interesse für dieses Werk Goethes, dessen Titel ja bereits anzeigt, daß es irgendwie dabei um das „innere Verwandtschaftsgesetz“ geht, mit dem sich Schelling damals so intensiv beschäftigte, weil er durch den Tod seiner Gattin Caroline die denkbar stärkste und persönlichste Veranlassung dazu hatte. Zwar ist bei Goethe nicht von der Wahlverwandtschaft der Engel und Geister, sondern lediglich einiger Menschen die Rede; aber es ist doch eben die Meinung Goethes darzustellen, daß die Anziehung wahlverwandter Geister — das Wort in allgemeiner Bedeutung genommen — stärker ist als die legitimsten irdisch-menschlichen Bande der doch immer zufälligen Gesellschaft ³²⁵. Ist es nun nicht möglich, daß Schelling, dem so außerordentlich viel daran lag, über dieses Grundgesetz der Beziehungen der Menschen untereinander zur vollen Gewißheit zu kommen, hinter die geheimen Gedanken des Verfassers der „Wahlverwandtschaften“ zu kommen suchte, weil er sich vielleicht eines Gesprächs mit ihm darüber erinnerte? Offensichtlich vermutete er doch hinter der Fassade des Werkes ein besonderes Geheimnis. Doch wie dem auch sei, diese Überlegungen lassen wenigstens die Annahme zu, daß Schelling zuerst von Goethe auf Swedenborg aufmerksam gemacht worden ist. Weiter unten werden wir sehen, daß sich noch eine weitere Brücke Schelling—Goethe—Swedenborg bauen läßt. Die Belegstellen des verhandelten Gedankens bei Swedenborg sind wiederum außerordentlich zahlreich. Im folgenden eine Auswahl ³²⁶:

„Die Engel eines jeden Himmels sind nicht alle an einem Orte beisammen, sondern in größere und kleinere Gesellschaften abgeteilt, je nach den Unterschieden des Guten der Liebe und des Glaubens, in dem sie sind; die im gleichen Guten sind, bilden eine Gesellschaft . . .“.

„Ähnliche werden wie von selbst zu Ähnlichen geführt, denn sie sind bei Ähnlichen wie unter den ihrigen und wie zu Hause . . .“.

„Es kennen sich auch alle, die in ähnlichem Guten stehen, ganz wie in der Welt die Menschen ihre Verwandten . . . und ihre Freunde . . . und dies darum, weil es im anderen Leben keine anderen Verwandtschaften, Schwangerschaften und Freundschaften gibt als geistige, somit diejenigen der Liebe und des Glaubens“.

Das Band, das die Menschen zu Gesellschaften verbindet, ist also die Liebe. In „Clara I“ kommt dieser Gedanke zu einem besonders schönen Ausdruck ³²⁷:

„So glauben Sie also nicht, sagte Clara, daß in Freundschaft und Liebe etwas seiner Natur nach Ewiges liegt, ein Band, das Gott geknüpft hat, weder Tod, ja Gott selbst nicht auflösen können. Tausend Verhältnisse mögen mit diesem Leben zerreißen; sie haben vielleicht unser Inneres nie anders berührt als feindselig oder doch störend, aber das Band einer wahrhaft göttlichen Liebe ist unauflöslich wie das Wesen der Seele, in dem es gegründet ist, ewig, wie ein Ausspruch Gottes“.

Ernst Benz schreibt dazu in seinem Aufsatz ³²⁸:

„In diesen Worten völlig Swedenborg'scher Prägung liegen die wichtigsten Motive der romantischen Auffassung von Freundschaft, Liebe, Ehe angedeutet . . .“.

Bei seinen weiteren Ausführungen vermischt Schelling den Gesellschafts-Gedanken mit einem anderen, der in den St. P. V. mehrfach vorher und nachher anklingt, nämlich daß diejenigen Menschen oder Menschengruppen die meiste *Macht* haben. „die sich am meisten aus der Mischung gesetzt haben“, d. h. also, die sich am eindeutigsten für das Gute oder für das Böse entschieden haben. Diese Macht aber, so erklärt Schelling jetzt, beruht auf der Verbindung, dem „Rapport“ des „dämonischen“ Menschen mit Geisterwelt, Himmel und Hölle. Nachdem er dies zuerst für die „Nationen“ behauptet hat ³²⁹, wendet er den Gedanken auch auf die Einzelmenschen an ³³⁰:

„Ebenso steht jeder einzelne Mensch, je nachdem entweder das Gute oder das Böse in ihm zu höherer Reinheit gekommen ist, in Bezug entweder mit der guten oder bösen Geisterwelt . . . Es ist unbegreiflich, wie man je an einem solchen Zusammenhang hat zweifeln können“.

Fraglos hat Schelling die Elemente dieser Idee Swedenborg entlehnt, der ja immer wieder erklärt hat, daß das Verhältnis der Menschen und Geister eine geheimnisvolle, nur in besonders gelagerten Ausnahmefällen zu Bewußtsein kommende *Symbiose* ist, und daß die Menschen eigentlich durch die ihnen von ihren Geistern zukommende Lebenskraft leben, die ihrerseits diese Kraft von den niederen oder höheren Engeln empfangen, mit denen sie in Gemeinschaft stehen, ja letzten Endes von Gott selbst, der als Einziger das Leben in sich hat, also das Leben selbst ist. Alle Geschöpfe sind nur „Aufnahmegefäße“ Seines Lebens auf ihrer Stufe. Diese Idee ist es, die Schellings o. a. Äußerung hervorgerufen hat, und die auch auf Goethe einen nachhaltigen Eindruck gemacht hat, die Idee des Geisteruniversums ³³¹. Dabei sind jedoch die Unterscheidungen, die Schelling im einzelnen macht, nicht ganz klar. Es hat den Anschein, als ob er zweierlei Einfluß unterscheidet: Erstens einen (unmittelbaren) Rapport zur guten oder bösen Geisterwelt und zum Himmel oder zur Hölle, der nur *den* Menschen zuteil wird, „die sich am meisten aus der Mischung gesetzt haben“, d. h. „am meisten dämonisch“ sind. Schelling

gebraucht ausdrücklich den Konjunktiv: Völker oder Menschen, die es dazu gebracht hätten, „würden mit . . . Geistern in Rapport stehen“.

Aber zu diesem Rapport scheint es nach Schellings Ansicht nur selten zu kommen, denn die Geister „scheuen die Mischung“³³², in welcher sich seit dem Sündenfall die Menschen allgemein befinden, und aus der sich nur wenige schon zu Lebzeiten heraus „gesetzt“ haben. Dennoch gibt es Menschen, „die es schon hier zum Dämonischen bringen“³³³, sagt Schelling in einem früheren Zusammenhang der St. P. V., doch meint er, „im Bösen wird diese Entschiedenheit häufiger erreicht als im Guten“. Solche Menschen sind „lauter Leben und Kraft“, und zwar, wie jetzt erklärt wird, aus ihrem Rapport zur bösen oder guten Geisterwelt. Den Rapport selbst stellt sich Schelling dabei offenbar ähnlich vor wie zwischen dem Hypnotiseur und dem Hypnotisierten³³⁴. Es ist ja bekannt, daß Hypnotisierte oft zu Dingen fähig sind, die sie im Wachzustand nie vollbringen würden. Möglich ist, daß Schelling auch Swedenborg selbst zu diesen Dämonischen gerechnet hat³³⁵.

Davon unterscheidet Schelling aber offenbar, zweitens, einen mehr mittelbaren, kaum merklichen, aber dafür ständigen Einfluß der Geister auf den Menschen durch „Eingebungen“³³⁶.

„Wir leben unter *beständigen Eingebungen*; wer auf sich acht gibt, der findet es“.

Von diesen Eingebungen schreibt Schelling am 23. Oktober 1812 anläßlich des Todes seines Vaters an die Mutter: „Er selbst wird Sie trösten, ohne daß Sie es wissen, durch *unmerklichen Einfluß*“³³⁷. Zweifellos handelt es sich hierbei um eine unmittelbare, durch eigenes Erleben geformte Lebensanschauung Schellings, zu der ihm Swedenborg die Theorie und den Stoff geliefert hat. Das zeigt auch besonders ein Brief an Pauline vom 13. November 1811, in dem er über sein andauerndes Verhältnis zu der mehr als zwei Jahre zuvor verstorbenen Caroline berichtet und ihre beständige geistige Gegenwart andeutet. In diesem Brief heißt es³³⁸: „Ja, es gibt Empfindungen aus dem Himmel bis zu unglaublicher Klarheit, die alleine Schmerz stillen, und wahrhaft beseligen“.

Welches waren aber nun die speziellen Anhaltspunkte zur Entwicklung dieser Ideen bei Schelling, wie sie dieser bei Swedenborg fand?

Wir haben oben bereits von Swedenborgs Lehre über die „goldene Zeit“ gehandelt und gesehen, daß sie auf Schelling eingewirkt hat. Dazu ist noch einiges nachzutragen. Swedenborg lehrt, daß die Menschheit vor dem Fall noch in der göttlichen Ordnung lebte und durch den *allgemeinen* Einfluß dieser Ordnung von Gott geleitet wurde. Die Menschen wurden vererbungsmäßig in das Gute hineingeboren, nicht, wie seit dem Fall, in das Böse. Dabei befanden sich die Menschen von selbst in Verbindung mit den Engeln des Himmels, weil sie ja mit ihnen in der

gleichen Liebe waren. Nach dem Fall jedoch, der in einer Rebellion gegen die göttliche Ordnung bestand, änderte sich dieses doppelte Verhältnis. Es entstanden die Höllen und das durch ihren geistigen Einfluß immer mächtiger werdende Erbböse, in das seither alle Menschen hineingeboren werden. Die Folge davon ist, daß die Menschen nicht mehr allein durch den unmittelbaren Einfluß der göttlichen Ordnung geleitet werden können, sondern daß ein mittelbarer Einfluß durch solche Geister der Geisterwelt, die dem jeweiligen Zustande der Menschen entsprechen, hinzukommen muß ³³⁹:

„Daß der Mensch durch Geister vom Herrn geleitet wird, geschieht deshalb, weil er nicht in der Ordnung des Himmels ist; denn er wird in Böses geboren, das der Hölle angehört, somit ganz und gar wider die göttliche Ordnung ist; er muß aber in die göttliche Ordnung zurückgebracht werden und kann nicht anders zurückgebracht werden als mittelbar durch Geister; anders wäre es, wenn der Mensch in das Gute geboren würde, das der Ordnung des Himmels gemäß ist, alsdann würde er vom Herrn durch die Ordnung selbst und nicht durch Geister geleitet werden. Durch diesen *Einfluß* wird der Mensch geleitet . . .“.

Durch die guten und bösen Geister ist also der Mensch in einem, wenngleich nur mittelbaren Zusammenhang mit den Engeln des Himmels und den Teufeln und Satanen der Hölle, ohne den er „sofort tot niederfiel“ ³⁴⁰. Aber die *unmittelbare*, bewußte Verbindung der Menschen mit den Engeln des Himmels hat seit dem Abfall aufgehört, und auch die an ihre Stelle getretene Verbindung mit den Geistern ist unbewußt. Weder die Geister selbst, noch die Menschen, bei denen sie sind, haben ein Bewußtsein davon ³⁴¹.

Aber bei Swedenborg ist keine Rede davon, daß die Geister „bloß die Mischung scheuen“ und daher nur bei einer gewissen kleinen Gruppe von Menschen, den „Dämonischen“, sein können.

Schellings Gedanken über den „Rapport“ und die „Eingebungen“ sind also zweifellos von Swedenborg beeinflusst, aber stark mit Eigenem gemischt.

Eine andere Schwierigkeit des Vergleichs der Darstellungen des Denkers und des Sehers, die auch sonst oft hinderlich ist, besteht in der verschiedenen und nicht immer eindeutigen Terminologie Schellings. Swedenborg unterscheidet stets klar und unmißverständlich zwischen drei Reichen des Jenseits: der Geisterwelt, Himmel und Hölle, und nennt die Bewohner derselben: gute und böse *Geister*, Engel, Teufel bzw. Satane. Schelling macht wohl einmal in dem vorstehenden Abschnitt die Unterscheidung zwischen Himmel und Hölle und der „guten Geisterwelt“ — folglich natürlich auch der bösen —, aber er spricht in diesem Zusammenhang nicht von Engeln oder Teufeln. Der Grund dafür dürfte sein, daß er im Gegensatz zu Swedenborg geschaffene Engel kennt. Menschengeister sind daher, auch wenn sie im Himmel, der

„wahren Geisterwelt“ sind, niemals im eigentlichen Sinne Engel, sondern immer gute oder himmlische *Geister*. Ihre Welt ist daher im Grunde immer „Geisterwelt“. Auch wenn Schelling zuweilen vom Himmel redet, in den die ganz geläuterten guten Geister kommen, so meint er doch immer die himmlische *Geisterwelt*.

Wegen dieser Unterschiede sowohl in der Auffassung der Engelwelt als auch in der Terminologie können wir zu keiner ganz befriedigenden Antwort gelangen, wie weit Schelling mit Swedenborg in der Frage des Einflusses der geistigen Welt und ihrer Bewohner auf die Menschen übereinstimmte oder nicht.

Fest steht aber, daß Schelling mit Swedenborg die absolute Gewißheit teilte, daß der Mensch nicht nur einen theoretischen, sondern einen wirklichen Bezug zur oberen Welt hat, und daß diese Anschauung, wie wir vor allem an seinen Briefen sehen, für sein persönliches Leben ebenso wie für sein Denken die größte Bedeutung hatte. So heißt es im selben Zusammenhang der St. P. V. weiter ³⁴²:

„Der Mensch ist nie ganz verlassen, und bei dem vielen Traurigen, das ein jeder erfährt, kann er doch gewiß seyn, daß er unsichtbare Freunde hat, . . .“.

Und seine Gedanken hierüber abschließend, den Satz vollendend, verrät Schelling seinen Hörern und Lesern eine Erfahrung, die er gerade selbst gemacht hatte: „ . . . ein heroischer Glaube, der fähig macht, vieles zu tun und auch vieles zu leiden“.

Die folgenden, das Kapitel über die Geisterwelt und den Zustand nach dem Tode beendenden Sätze Schellings lassen noch einmal die merkwürdige Zweideutigkeit seiner Äußerungen über die Art der Verbindung von Mensch, Natur und Geisterwelt aufleuchten ³⁴³:

„Wie jeder Mensch einen Bezug auf die Geisterwelt hat, so hat auch jedes Ding der Natur durch seine gute Seite einen Bezug auf den Himmel, durch seine böse auf die andere Seite der Geisterwelt . . . Die Geisterwelt kann nur der Mischung wegen nicht in die jetzige eindringen. Könnte man aber in einem Ding, z. B. das Gute ganz zudecken, austreiben oder bewältigen, so könnten die bösen Geister darein wirken“.

Vom Standpunkt Swedenborgs ist dazu zu sagen: alle Dinge sind zwar Entsprechungen, aber *entweder* des Guten und Wahren *oder* des Bösen und Falschen, nicht aber des Bösen *und* Guten. Bezug auf beide Seiten hat nur der Mensch, denn nur in ihm ist wahrhaft eine „Mischung von Gut und Böse“, wie Schelling es nennt. Er allein hat sich ja auch zwischen den beiden Seiten zu entscheiden. Die Differenz zwischen Schelling und Swedenborg, die sich hier unverkennbar auftut, beruht im Grunde auf dem bereits oben kurz besprochen und im nächsten Kapitel ausführlich darzulegenden Unterschied der Auffassung von der Natur und deren Genesis. Schelling billigt, wie sich hier ja ganz deutlich zeigt, der Natur ein gewisses Eigenleben zu — wenn auch nur ein unfreiwilliges —, das

Swedenborg nicht kennt. Gerade aus dieser Verschiedenheit kommt es schließlich zu Schellings Bruch mit der Eschatologie des großen Schweden.

Am Schluß unserer Analyse dieser Spekulationen Schellings über Tod und jenseitiges Leben können wir zusammenfassend sagen: Der Einfluß Swedenborg'scher Ideen läßt sich an den meisten Punkten aufzeigen, allerdings flicht Schelling mehrmals soviel eigenes Gedankengut ein und bedient sich überdies seiner eigenen Terminologie, sowie seines eigenen Systems, daß erst ein eingehender Vergleich unter weitgehender Heranziehung der Texte Art und Grenzen dieses Einflusses genauer bestimmen ließen.

3. Der Bruch in Schellings Eschatologie

Man kann mit *Dekker* darin übereinstimmen, daß die St. P. V., „neben einer Zusammenfassung der Entwicklung Schellings in den vorangehenden Jahren, die Umformung der bisher zeitlosen Potenzen in Perioden der Selbstoffenbarung Gottes“ vollziehen, d. h. daß die Potenzen „historischen Charakter“ erhalten, „der sie zum Gerippe einer übergeschichtlichen Geschichte ausbildet, — denn so soll die Selbstoffenbarung Gottes begriffen werden“ ³⁴⁴.

Wenn *Dekker* recht sieht, so ließe sich Schellings Auseinandersetzung mit Swedenborgs Eschatologie, die ihre unverkennbaren Spuren in den St. P. V. und dem gleichzeitigen Gespräch „Clara“ (einschließlich Fortsetzungsentwurf, „Clara II“) hinterlassen hat, als ein Ringen gerade um diese Frage begreifen. Und in der Tat finden wir dies bei der weiteren Analyse der beiden Werke bestätigt.

Swedenborgs Eschatologie ist ja aufgebaut auf dem Gedanken einer Succession zweier Zustände. Ganz offensichtlich übernahm Schelling zunächst diese Lehre ³⁴⁵, erkannte jedoch bald darauf, daß sie ihm zum „Gerippe einer übergeschichtlichen Geschichte“, wie er sie verstand, nicht taugte. Daher nimmt er sie nun am Schluß der St. P. V. wieder zurück, ebenso wie auch in „Clara II“. Man kann ebenso gut auch sagen, Schellings Lehre von den drei Perioden der göttlichen Selbstoffenbarung (= Succession dreier Zustände) ist in voller Breite erst nach der erfolgten Auseinandersetzung mit Swedenborgs Lehre von der geistigen Welt entwickelt. Während derselben finden wir, besonders in „Clara I“ ³⁴⁶, ein merkwürdiges Schwanken Schellings zwischen den beiden Möglichkeiten, Succession zweier Zustände im Sinne Swedenborgs, oder dreier Zustände, wie es in der Konsequenz seiner eigenen Prämissen beschlossen lag. Zunächst entscheidet er sich unter Verzicht auf die wiederholt im Ansatz angedeutete dritte Succession ³⁴⁷ deutlich für Swedenborgs Eschatologie, wie unsere Analyse der St. P. V., sowie die Analyse des Dialogs

„Clara“ von Ernst Benz³⁴⁸ ergibt. Aber wenig später bricht er doch wieder mit ihr, wie anschließend zu zeigen sein wird. Das Ergebnis des Bruches ist die reife Frucht der Schelling'schen Successionstheorie dreier Seins-Zustände (nach Analogie der dreigestuften Selbstoffenbarung Gottes), die dann hinüberleitet zu dem Versuch der „Weltalter“.

Noch Jahrzehnte danach zeigt ein Briefwechsel Schellings mit seinem Schüler H. Bekkers³⁴⁹, worum es ihm damals ging: „Ohne diesen Gedanken (einer relativen Privatio im Zwischenzustand)“, schreibt Schelling, „ist durchaus die *Succession* der (sc. drei) Zustände nicht herauszubringen, ohne welche die Lehre von der Unsterblichkeit nie einleuchtend zu machen ist . . .“. Eben dies ist der kritische Punkt, an dem sich Schelling für oder gegen Swedenborg entscheiden mußte und an dem er sich tatsächlich in „Clara I“ nach langer Debatte mit dem „Arzt“³⁵⁰ zunächst für dessen Lehre entschieden hatte.

Als Ergebnis unserer Analyse des bisher behandelten Teils der St. P. V. können wir festhalten: Schellings Ausführungen über das Leben nach dem Tode und die geistige Welt laufen hier im wesentlichen auf die entsprechenden Lehren Swedenborgs hinaus. Die Untersuchungen von Ernst Benz haben dasselbe für den Dialog „Clara“ ergeben, wobei zu berücksichtigen ist, daß Benz Schellings Fortsetzungsentwurf, von uns „Clara II“ genannt, nicht behandelt hat³⁵¹.

Fassen wir das Ergebnis kurz zusammen: In „Clara“ heißt es: „Der Tod ist . . . die Befreiung der inneren Lebensgestalt von der äußeren, die sie unterdrückt hält“³⁵². Die St. P. V. drücken es abstrakter, aber in völlig gleichem Sinne folgendermaßen aus: „Einmal muß der Mensch in sein wahres Esse gelangen und von dem relativen non-Esse befreit werden. Dies geschieht, in dem er ganz in sein eigenes A² versetzt wird, mit einem Wort durch den Tod oder durch seinen Übergang in die Geisterwelt“³⁵³.

Schelling begreift also den Tod als die Befreiung des wesenhaften inneren Menschen aus den Fesseln, die ihn an ein bloß zufälliges, ihm gar nicht gemäßes Dasein binden, als Übergang in eine Welt, in der er ganz in sein eigenes Wesen versetzt wird, d. h. der Tod ist — wie es einmal in „Clara“ gesagt ist — „positiver Übergang in einen geistigen Zustand“³⁵⁴.

Die Seinsweise der Abgeschiedenen ist aber keineswegs ein luftiges, gestaltloses und abstraktes Denken³⁵⁵, sondern die Abgeschiedenen sind bekleidet mit einem Leib, begabt mit Geist und Seele, ganz wie auf der Erde. Der Mensch ist auf beiden Seiten des Todes ein Ganzer, nämlich eine Geist—Leib—Seele-Einheit. „Der Tod ist . . . keine absolute Trennung des Geistes von dem Leib, sondern nur eine Trennung von dem dem Geist widersprechenden Element des Leibes . . . Also nicht ein

bloßer Theil des Menschen ist unsterblich, sondern der ganze Mensch seinem wahren Wesen nach, der Tod eine *reductio ad essentiam*“. Der Abgeschiedene ist daher „ein höchst-wirkliches Wesen, ja weit wirklicher, als der Mensch in diesem Leben ist . . .“³⁵⁶. Ebenso lautet es in „Clara“: „(Der Tod ist wohl eine Trennung), aber nicht von dem inneren Wesen des Leibes, sondern von dem Leib, sofern er ein Äußerliches und ein Theil der bloß äußeren Natur ist“³⁵⁷.

So ist also die Seinsweise der Abgeschiedenen in der Geisterwelt die der Geistlichkeit, wie sie ja auch Paulus geschildert hat³⁵⁸. Schelling will sie ausdrücklich „nicht nur als ein körperlich Feineres“, sondern als „wirklich geistige Gestalt“ verstanden wissen, in der „Äußeres und Inneres im völligen Einklang“ sind³⁵⁹.

Nach seiner Lehre von der Seele und dem inneren Aufbau des Menschen, wie er sie zuvor in beiden Werken gleichlautend entwickelt hatte, kann es auch gar nicht anders sein: Schelling verlangt die Unsterblichkeit des *ganzen* Menschen seinem wahren Wesen nach³⁶⁰. Es geht ihm dabei *nota bene* nicht um die äußere Erscheinung — dagegen hatte er sich schon immer gesträubt³⁶¹ —, sondern um die innere Kontinuität des eigentlichen Ich, d. h. der Persönlichkeit, in beiden Welten. Hieran knüpft sich ihm die Bedingung eines Fortlebens, das diesen Namen verdient: „Wenn . . . uns einer die feste Gewißheit von einer Fortdauer der *Seele* geben könnte, so wären wir beruhigt . . .“. Denn, sagt Schelling im gleichen Zusammenhang, sowohl der Leib als auch der Geist unterliegen schon zu Lebzeiten auf der Erde den stärksten Veränderungen. Allein die Seele ist das „einigende Bewußtseyn beider“, welches bewirkt, „daß ich mir und andern bisher immer als derselbe erschien“³⁶². Daher ist die Seele „im Menschen das eigentlich Menschliche“³⁶³, „das eigentlich Göttliche im Menschen, also das Unpersönliche, das eigentlich Seyende“³⁶⁴ oder „der innere Himmel des Menschen“³⁶⁵. Deshalb haben „die Philosophen gar nicht übel daran gethan, immer vorzugsweise von der Unsterblichkeit der Seele zu reden . . .“³⁶⁶.

Über das wahre Verhältniß der Seele zu den anderen Komponenten menschlichen Seins sagt Schelling etwa folgendes, worauf wir der Wichtigkeit wegen hier näher eingehen müssen, als uns der Zweck des vorhergehenden Kapitels dort erlaubte:

Der Mensch ist in das Bild und die Ähnlichkeit Gottes geschaffen. Ein Gedanke, den auch Swedenborg zur Grundlage seiner Anthropologie gemacht hat. Die menschliche Seele entspricht dem Prinzip der absoluten Identität, also dem Höchsten in Gott. Identität aber kann nur sein zwischen zwei Entgegengesetzten. Dies sind in Gott Reales und Ideales, im Menschen entsprechend leibliches und geistiges Prinzip. Schelling nennt daher die Seele auch das „Band“ zwischen den beiden Gegensätzen Leib und Geist. Wäre der Tod — wie in der Orthodoxie der Schellingszeit

zumeist behauptet — eine absolute Trennung von Geist und Leib, so würde das Band, die gemeinsame Einheit beider, zerreißen und der ganze Mensch sterben. Die drei Prinzipien oder Potenzen des menschlichen Innern können niemals einzeln für sich auftreten. Sie stellen einen „lebendigen Umlauf vor, wo immer eins ins andere greift, keins von dem andern lassen kann, eins das andere fordert“³⁶⁷. Wenn daher der Tod „Ein Glied aus dem Umlauf hinwegnähme“, so müßte, weil „alles nur zusammen bestehen kann, auch alles zusammenstürzen . . .“³⁶⁸.

Es hatte also gute Gründe, daß Schelling auf die Lehre vom Fortleben des *ganzen* Menschen nach dem Tode den größten Wert legte. Die Seele als das „Band“ von Geist und Leib, als innerster Persönlichkeitskern, kann überhaupt nur existieren, wenn die beiden Gegensätze vorhanden sind, die sie verknüpft. Der durch den Tod hindurchgehenden Seele folgt also mit Notwendigkeit ein Leib, den sich Schelling ähnlich wie Swedenborg³⁶⁹ als eine „Essentifikation“ des natürlichen Leibes denkt. Dieser geistige Leib entsteht aber nicht erst mit dem Tode, sondern ist schon während des Erdenlebens vorhanden, aber von dem bloß natürlichen Leib unterdrückt. Der Leib hat also eine äußere und eine innere „Seite“³⁷⁰, wie übrigens „wegen des stetigen Zusammenhangs der Werke der Natur“³⁷¹, die alle auf den Menschen in seiner Gottesbildlichkeit abzielen³⁷², auch die übrige Natur. Die äußere Leiblichkeit, die „als sanfte Unterlage sich dem Geistigen fügen und eben dadurch zur Beständigkeit erhoben werden sollte“³⁷³, tritt infolge des Sündenfalles die Herrschaft über das Innere an, also nicht nur über den Geist im eigentlichen Sinne, sondern auch über die geistige Seite des Leibes³⁷⁴. Damit ist aber das ursprüngliche Verhältnis der Potenzen zueinander und untereinander gestört. Das, was im Grunde bleiben, dienen sollte, d. h. „das relativ Nichtseyende“, hat sich „Zum Seyenden erigiert, also das wahre Seyende verdrängt“³⁷⁵. Mit dem Tode ändert sich nun dieses verkehrte Verhältnis, weil das bloß Äußere, in dem es sich fixierte, vergeht³⁷⁶.

„Ist es nun nicht natürlich“, fragt Schelling in „Clara“, „daß, wenn die Eine Gestalt des Leibes zerfällt, in der das Innere von dem Äußeren gefesselt wurde, dagegen die andere frei werde . . .?“³⁷⁷.

Durch den Tod wird also nur die *Prävalenz* des bloß Natürlichen aufgehoben, während die innere geistige Gestalt bleibt, ja recht eigentlich erst jetzt hervortreten kann³⁷⁸. Dadurch gelangt der Mensch wieder in sein „wahres Esse“, d. h. in die rechte Ordnung der Potenzen. Allerdings hat der Tod diese heilsame Wirkung nur dann, wenn der Mensch schon während seines Erdenlebens selbst in diese Ordnung zurückgestrebt hatte. Strebte er nicht zurück, d. h. war er böse, und das Böse ist die Bejahung der Prävalenz des bloß Natürlichen, also der Unordnung, so hat der Tod diese befreiende und ordnende Wirkung nicht, denn dann befindet sich

der Mensch ja weiterhin in der Empörung gegen Gott und das Prinzip der Seele (d. h. gegen den „inneren Himmel“). Daher wird nach dem Tode die Unterworfenheit des Bösen unter das Realprinzip schlimmer als zuvor: „Der Gute wird nämlich über die Natur erhoben, der Böse sinkt noch unter die Natur“³⁷⁹.

Diese ganze Anschauung Schellings vom Tode und Leben nach dem Tode, wie sie sich völlig gleichartig auch in „Clara I“ findet, ist in dem folgenden Abschnitt der St. P. V. eindrucksvoll zusammengefaßt und auf eine kurze Formel gebracht³⁸⁰:

„Durch den Tod wird Physisches (so weit es wesentlich ist) und Geistiges in eins gebracht. Also dort wird Physisches und Geistiges *zusammen* das Objektive seyn — die Basis —, die Seele aber, jedoch nur bei den Seligen, wird als Subjektives eintreten, wird ihr eigentliches Subjekt, und dies bringt mit sich, daß sie zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden. Die Unseligkeit besteht eben darin, daß die Seele nicht als Subjekt eintreten kann wegen der Empörung des Geistes, daher Trennung von der Seele und von Gott“.

Daß Swedenborg der Anreger dieser Gedanken war, haben wir oben in unserer Analyse der St. P. V. nachgewiesen³⁸¹. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sie nicht im Sinne der herrschenden Lehre der Kirche sind. *Ernst Benz* sagt mit Bezug hierauf³⁸²:

„Daß Schelling sich hier in Swedenborgs Gedankengängen bewegt, wird durch die Tatsache bewiesen, daß Schelling zwar von Auferstehung spricht³⁸³, aber diese Auferstehung nicht im Sinne der orthodoxen Kirchenlehre als ein Bekleidetwerden mit einer neuen Leiblichkeit am Tage der Auferstehung und des Gerichts versteht, sondern daß er die Auferstehung als eine Art von Entwicklungsprozeß höherer Art versteht, der mit dem Tode einsetzt und innerhalb dessen die innere Gestalt sich immer reiner und vollständiger herausbildet“.

Ebenso schreibt *Benz* im Hinblick auf Schellings Darstellung der Geisterwelt und des eigentlichen Zustandes nach dem Tode³⁸⁴:

„Dies ist nicht die orthodoxe kirchliche Lehre vom Himmel und vom Zustand nach dem Tode, sondern das ist Swedenborgs Lehre“.

Schelling scheint also diese „häretischen“ Lehren lückenlos in sein System eingebaut und nach allen Seiten abgesichert zu haben. Besonders der zuletzt oben angeführte Absatz aus den St. P. V. spricht dafür, zeigt er doch ein nahezu vollständiges Einvernehmen mit Swedenborgs wichtigsten Grundgedanken über diese Dinge.

Aber es scheint nur so! Auf den letzten zweieinhalb Seiten der St. P. V., mit denen wir uns im folgenden zu befassen haben, liest man nämlich das gerade Gegenteil von dem, was bis dahin mit solcher, keinen Zweifel zulassenden Deutlichkeit gesagt war³⁸⁵. Dort heißt es nämlich scheinbar plötzlich und unvermittelt³⁸⁶:

„Geisterwelt und Natur müssen doch endlich verbunden werden, die höhere Potenz des *eigentlich* ewigen und absoluten Lebens noch eintreten“.

Man erfährt also zu seiner Überraschung, daß das Leben nach dem Tode, in dem nach der bisherigen Darstellung die befreiten und in ihr wahres Wesen erhobenen guten Abgeschiedenen „zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden“, doch noch nicht das eigentlich ewige Leben ist. Hatte Schelling in den St. P. V. wie auch in „Clara“ die „wahre Geisterwelt“ als den Himmel bezeichnet³⁸⁷, so ist man angesichts des plötzlichen Bruchs in seinen Spekulationen nun fast geneigt, zu fragen: gibt es einen Zustand über den Himmel, die „wahre Geisterwelt“, hinaus? Ist der Himmel in Gottes Gegenwart nicht die „eigentlich ewige“ Seligkeit?

Nach dieser überraschenden Wendung wirft Schelling in der Folge dann alles um, was er bisher übereinstimmend mit Swedenborg gesagt hatte. Wenn er zuvor behauptet hatte, daß durch den Tod das rechte Verhältnis der Potenzen bei den Seligen wiederhergestellt werde — Physisches und Geistiges *zusammen* das Objektive, das Seelische als Subjekt eintretend, dadurch der Abgeschiedene bei Gott, mit Gott verbunden —, so wird jetzt das Gegenteil aufgestellt.

Von den vier „Gründen“, die Schelling für seine frappante Wandlung angibt, sind zwei lediglich die in sich gar nicht weiter begründete völlige Annullierung dessen, was er zuvor gerade so sicher behauptet hatte³⁸⁸:

- „1) Die höchste *geistige* Seligkeit ist doch noch nicht die absolute . . .
 4) Es müssen wirklich alle Potenzen in eins gebracht werden. Bisher sind nur zwei Perioden³⁸⁹ : a) die gegenwärtige, wo freilich alle Potenzen, aber untergeordnet dem Realen; b) das Geisterleben, wo auch alle Potenzen, aber untergeordnet dem Idealen. Es wird also eine dritte geben c) wo alle der absoluten Identität untergeordnet sind — also das *Geistige* oder *Ideale* nicht das *Physische* ausschließt; wo beides *gemeinschaftlich* und *als gleichgeltend* dem Höheren untergeordnet ist . . . daher das ‚letzte Gericht‘“.

Was hier vor sich geht, ist nichts anderes als die oben besprochene „Umformung der bisher zeitlosen (drei) Potenzen in (sc. ebensoviele) Perioden“, die naturgemäß ohne einen radikalen Bruch Schellings mit Swedenborgs Eschatologie, die nur zwei (gleichzeitig bestehende) Welten kennt und den Wechsel des Menschen von der einen zur anderen durch den Tod, gar nicht möglich gewesen wäre.

Genau der gleiche Bruch zeigt sich nun auch zwischen den ersten drei Gesprächen von „Clara“ und dem Fortsetzungsentwurf („Clara I“ bzw. „Clara II“), wie er neuerdings wieder von M. Schröter abgedruckt ist³⁹⁰. In diesem Entwurf liest man³⁹¹:

„Leiblichkeit ist nicht Unvollkommenheit, sondern wenn der Leib von der Seele durchdrungen ist, die Fülle der Vollkommenheit. Unserem Herzen genügt das bloße Geisterleben nicht. Es ist etwas in uns, das nach wesentlicher Realität verlangt“.

Der Widerspruch ist in der Tat kraß. Was vorher unmittelbar nach dem Tode eintreten sollte, die Wiederherstellung des wahren Seins durch rechte Ordnung der drei Prinzipien, wird jetzt einer dritten Periode, dem

„letzten Gericht“, vorbehalten. Das Leben nach dem Tode aber wird zu einem „Geisterleben“, das „unserm Herzen nicht genügt“, degradiert, in dem zwar „auch alle Potenzen, aber untergeordnet dem Idealen“. Mit anderen Worten: die Seele kann doch noch nicht, wie zuvor behauptet, im Zustande nach dem Tode „als Subjekt eintreten“; das Geisterleben ist also ebenso *einseitig*, wie das Leben in der natürlichen Welt. Es ist nur um soviel höher an Dignität, wie der Geist höher ist als die Natur. Analog den o. a. „Gründen“ der St. P. V. heißt es auch in „Clara II“ ³⁹²:

„Was wäre denn auch jene dreifache Verbindung von Seele, Leib und Geist, oder wie wäre eine Vollendung, wenn (wie behauptet worden, hier), im jetzigen Leben das Leibliche (herrschend wäre und) Geist und Seele gleichsam gefangen hielte; im Zustand nach dem Tode der Geist frei würde; die Seele aber nie in ihr wahres Wesen sich erhöbe? Denn alsdann erst herrschte die Seele, wenn die hier noch streitenden Kräfte, wenn Geist und Leib völlig versöhnt, Formen wären Eines und des nämlichen ungetheilten (und darum auch wahrhaft vollkommenen seligen) Lebens. Seligkeit ist Freiheit und *Herrschaft der Seele*. Unmöglich kann der Zustand schon die volle Seligkeit seyn, wo die Seele dem Geist untergeordnet, und der Leib von seinem Gegentheil verschlungen ist“.

Verleugnet sich Schelling mit diesen Worten selbst? Keineswegs, aber der radikale Bruch in seinen Anschauungen ist ihm bewußt gewesen. So legt er der „Clara“ im Verlauf ihrer Rede folgende Worte in den Mund, die wohl kaum einfach eine neue, von Anfang an beabsichtigte Wendung des Gesprächs bezeichnen sollen, sondern als Selbstzeugnis für die Sprunghaftigkeit der Entwicklung seines eschatologischen Denkens gelten können ³⁹³:

„*Wundert euch nicht*, fuhr sie fort, als wir eine Weile noch schwiegen, über die *plötzliche Rede*. Wir haben oft und viel über die zukünftigen Dinge geredet, aber ich ruhte nicht, bis ich in Gedanken an das *Ziel aller Zeiten* gedrungen war. Der Frühling hat in mir diese Blüthe der Gedanken und der Hoffnungen hervorgerufen“.

Aber was ist der Grund zu dieser verwunderlichen und plötzlichen Rede? „Clara“ deutet es mit einigen Worten im weiteren Verlauf ihrer Rede an ³⁹⁴:

„Es ist mir wieder recht innig klar geworden und ans Herz gedrungen, daß wir Kinder der Natur sind; daß wir unsrer ersten Geburt nach zu ihr gehören, und uns nie ganz von ihr lossagen können; daß wenn sie nicht zu Gott gehört, auch wir nicht zu ihnen gehören können, und wenn sie nicht Eins werden kann mit Gott, auch unsere Vereinigung mit ihm entweder unvollkommen oder gar unmöglich seyn muß. Ja, nicht wir allein, *die ganze Natur sehnt sich in Gott*“ ³⁹⁵.

Ganz das nämliche drückt Schelling auch am Schluß der St. P. V. aus, und damit kehren wir zu demselben Zusammenhang zurück, den wir weiter oben verlassen haben. Dort zählt Schelling nämlich noch zwei andere „Gründe“ für seine unerwartete Behauptung auf, die wir der Deutlichkeit der Darstellung halber dort weggelassen haben ³⁹⁶:

Im Anschluß an den oben bereits zitierten Punkt 4 heißt es:

„Diese Wiederherstellung aber ist unmöglich, bevor nicht dieselbe Scheidung in der Natur vor sich geht. Aber in dieser kommt es langsamer dazu, weil sie viel tiefere Lebenskraft hat. Der Mensch ist hierin ein Opfer für die Natur, wie sie erst für ihn ein Opfer war. *Er muß mit seinem vollkommenen Daseyn auf das ihrige warten* 397. Endlich freilich muß die Krisis der Natur kommen, wodurch sich die lange Krankheit entscheidet . . . Diese Krisis ist die letzte der Natur, daher das ‚letzte Gericht‘. Jede Krise auch im Physischen ist ein Gericht. Durch einen wahrhaft alchemischen Prozeß wird das Gute vom Bösen geschieden, . . . aus dieser Krisis aber eine ganz gesunde, lautere reine und unschuldige Natur hervorgehen. In diese reine Natur wird nichts eingehen als das wahrhaft *Seyende*, das nur in seinem *richtigen* Verhältniss ein *Seyendes* seyn kann; die Natur wird also befreit seyn von dem falsch Seyenden, dem Nichtseyenden“.

Nach dem Zitierten ist hinlänglich deutlich, was Schelling zu seiner Abkehr von der bisher entwickelten Lehre von der Auferstehung gebracht hat. Es ist das End-Schicksal der gesamten Natur nach dem geheimnisvollen Paulus-Wort in Röm. 8, 19 ff., das seine Spekulationen nicht zur Ruhe kommen ließ. Zwar hatte ihn dieses Problem auch schon vorher beschäftigt, aber doch in einem ganz anderen Sinne. In „Clara I“ behandelt er es ausführlich 398. Er kommt dort bereits zu dem Schluß, daß, weil der „Keim“ des höheren Lebens, der „himmlische Lebenskeim“ „schlechthin in jedem Dinge“ 399 verborgen liegt und nur jetzt vom Äußeren unterdrückt ist, einmal der gesamten Natur „die Wohltat des Sterbens oder der gänzlichen Befreiung der geistigen Lebensgestalt widerfährt . . . (jedoch) nicht eher, als bis der Planet sein gesetztes Ziel erreicht hat und stirbt“ 400. Die in Frage stehenden Stellen am Schluß der St. P. V. und in „Clara II“ sagen also inbezug auf das Endschicksal der *Natur* an sich nichts grundsätzlich Neues. Neu ist vielmehr nur die *Verknüpfung des Endschicksals des Menschen mit der Natur*, daß „er . . . mit seinem vollkommenen Daseyn auf das ihrige *warten*“ muß.

Swedenborgs Lehre, der Schellings Spekulationen, wie wir gesehen haben, bis zu diesem Bruch im wesentlichen gleichen, behauptet die Auferstehung mit Leib, Seele und Geist (Leib selbstverständlich = Geistleib) unmittelbar nach dem Tode. Das Jüngste Gericht hat bei ihm eine ganz andere Bedeutung. Wenn man die orthodoxe Lehre von den letzten Dingen als Maßstab anlegen will, so „unterschlägt“ er es sogar. Ebenso hatte aber auch Schelling das Jüngste Gericht bisher unberücksichtigt gelassen, nach „Claras“ Worten, weil er noch nicht „in Gedanken an das Ziel aller Zeiten gedungen war“.

Wie kommt es nun aber, daß diese Spekulationen über das letzte Gericht für Schelling eine solche Bedeutung erlangen konnten, daß er seine ganze, sorgfältig und liebevoll ausgebaute, an Swedenborg orientierte Lehre von der endgültigen Auferstehung gleich nach dem Tode über den Haufen stößt?

Es ist nicht anzunehmen, daß der Grund lediglich Rücksicht auf die herrschende Orthodoxie war, obwohl eine Stelle in einem späteren Brief an H. Bekkers, in dem er sich über seine Unsterblichkeitslehre ausläßt, eine solche Vermutung immerhin als möglich erscheinen ließe⁴⁰¹. Die Lehre Swedenborgs vom Fortleben nach dem Tode und vom Jüngsten Gericht konnte allerdings von dogmentreuen Christen aller Konfessionen nicht unwidersprochen bleiben. An ihr mußte man sich entscheiden, ob man seine Offenbarungen in einem letzten Sinne anerkennen wollte oder nicht. Begreiflicherweise haben sich daher viele Kenner und Verehrer Swedenborgs gerade hier von ihm abgewandt⁴⁰². Genannt seien nur einige, bei denen dies in ausgesprochenem Maße zutrifft: Oetinger, Lavater, Jung-Stilling, G. H. Schubert und Fr. v. Baader. Der letzte begründet seine Kritik folgendermaßen: „ . . . wie denn Christus seinen Jüngern als auferstanden von sich sagte, daß er *nicht als Geist* (v. m. g.) ihnen erscheinen, sondern direct ihnen gegenwärtig sei. Womit sich auch *Swedenborgs Irrthum* widerlegt, welcher die Abgeschiedenen für die bereits Auferstandenen nahm“⁴⁰³.

Wie weit nun etwa diese Kritik Baaders auf Schelling Eindruck gemacht hat, ob er nur vom allgemeinen Strome der Kritik an Swedenborgs Eschatologie erfaßt worden war — auch sein großer Geistesahne Oetinger übte ja die gleiche Kritik —, oder ob er ganz selbständig, ausschließlich aus zwingenden inneren Notwendigkeiten heraus gehandelt hat, als er die genannte Reihe berühmter Namen durch seinen eigenen vermehrte, läßt sich nicht genau feststellen. Ganz sicher aber ist, daß tatsächlich einige solcher zwingenden Notwendigkeiten vorlagen, sodaß es nur ein Zeichen mangelnder Konsequenz und Eigenständigkeit gewesen wäre, wenn Schelling bei seiner positiven Haltung gegenüber Swedenborgs Eschatologie geblieben wäre.

Schelling entwickelt nämlich in den St. P. V. — in geringerer Deutlichkeit auch in dem weniger systematischen Dialog „Clara“ — zwei wichtige Gedanken, die Swedenborgs Lehre geradezu entgegengesetzt sind und stellt sich damit gegen zwei von dessen unerläßlichen Prämissen.

Wie kommt es zu dieser Differenz? — Die Schöpfung baut sich bei Schelling von unten auf; sie ist ein Stufenbau — darin Swedenborgs Konzeption ähnlich —, in dem jeweils die obere Stufe auf der unteren als auf ihrer Grundlage ruht. So ist „die ganze Natur nur die Staffel, die Unterlage der geistigen Welt . . .“⁴⁰⁴. Oberes und Unteres sind also von einander abhängig. Das Obere kann nicht ohne das Untere und das Untere nicht ohne das Obere existieren. Aber es herrscht zwischen ihnen ein Unterschied in bezug auf die Dignität. Das Geistige als Erregendes, „eigentlich Seyendes“ (Subjekt), ist dem Natürlichen, nur Erregten, eigentlich Nichtseienden (Objekt) übergeordnet, und dieses erfüllt nur dann seine Funktion recht, wenn es sich dieser Rangordnung fügt⁴⁰⁵:

„(Die Natur) ist daher, obgleich ein höchst lebendiges Seyendes, in sich selbst doch nicht um ihrer selbst willen, sie soll gegen die Geisterwelt wieder wie ein Nichtseyendes seyn“.

Den Punkt aber, wo die Natur unmittelbar in die Geisterwelt übergeht, d. h. ihren „Verklärungspunkt“, erreicht sie erst im Menschen. Er ist ihre höchste Höhe, darum erfolgt hier der Übergang oder die Rückkehr des Geschaffenen in die geistige Welt unmittelbar ⁴⁰⁶:

„Das in der Natur erweckte absolute A² (sc. das absolute geistige oder ideale Prinzip) verhält sich zu der Natur, in welcher es erweckt wird, wieder als Subjektives zu Objektivem, Erkennendes zu Erkennendem. Nun ist aber das absolut Subjektive nur da, wo auch das absolut Objektive, d. h. das Objektive in seiner Vollendung, seiner *Totalität*. Dieses ist nur im Menschen nach dem alten Spruch, daß der menschliche Leib die Welt im kleinen, Mikrokosmos sey“.

Daher war der Mensch dazu bestimmt, als geistiges Wesen in einem natürlichen Leib Mittler oder „Verklärungspunkt“ zwischen den beiden Prinzipien Natur und Geist zu sein. „Er ist das Geschöpf, in welchem das Leibliche als sanfte Unterlage sich dem Geistigen fügen und eben dadurch zur Beständigkeit erhoben werden sollte, nicht nur in ihm selber, sondern wegen des stetigen Zusammenhanges der Werke der Natur ⁴⁰⁷ auch in der übrigen Natur ⁴⁰⁸. — Bis hierher stimmt alles auffällig mit Swedenborgs Lehre von der Schöpfung überein, und es ist sehr wahrscheinlich — obwohl kaum nachweisbar —, daß Schelling auch für diese Anschauungen wesentliche Anregungen von Swedenborg empfangen hat. Dieser unterscheidet in der Schöpfung ja drei sogenannte „Grade“, die in etwa den drei „Potenzen“ Schellings entsprechen. Jedenfalls ist ihr *Verhältnis* zueinander ein ähnliches und ließe sich mit einiger Mühe in Schellings Terminologie umsetzen. Nennt Schelling die Natur (= 1. Potenz) die Unterlage, Staffel oder das Objektive der Geisterwelt (= 2. Potenz), und diese ⁴⁰⁹ wiederum die Unterlage des eigentlich Göttlichen (= 3. Potenz), so spricht Swedenborg davon, daß „das Spätere“ (gemeint ist das an Dignität Mindere wie bei Schelling) das „Aufnahmsgefäß“ (*receptaculum*) des Früheren (sc. Höheren) sei ⁴¹⁰:

„Durch diese (drei) Abstufungen ist bewirkt worden, daß alles Spätere Aufnahmsgefäß des Früheren, und dieses des noch Früheren, und so der Ordnung gemäß Aufnahmsgefäß des Ursprünglichen ist . . .“.

Die Aufnahmsgefäße nennt Swedenborg oft auch „Unterlage“, „Erdreich“ etc. ⁴¹¹.

Auch die weiteren Gedanken Schellings über den Sündenfall und die Zerstörung der Verbindung der natürlichen und geistigen Welt haben die deutlichste Analogie zu Swedenborg und sind sicherlich weitgehend durch diesen angeregt worden.

Durch den Abfall, den Schelling ganz wie Swedenborg als eine ordnungswidrige Hinwendung des Menschen zur bloßen Realwelt — eine Verkehrung der Schöpfungsordnung durch Voranstellen des bloß Realen

vor das Ideale und Göttliche — erklärt, stört der Mensch die Einheit der beiden Prinzipien. Aber so sehr dies auch mit Swedenborg übereinstimmt, gerade hieraus entsteht nun der erste und in der Folge auch der zweite, Schelling scharf von Swedenborg distanzierende Gedanke:

1. Nach Schelling *entstehen durch den Sündenfall überhaupt erst zwei Welten* ⁴¹². Zuerst war nur eine ungeteilte geistig-natürliche Welt, in der das göttlich-geistige Prinzip (das absolute A ²) durch den Menschen hindurch unbeschränkt walten und das Natürliche durchdringen, „verklären“ konnte, das „so seine unmittelbare Manifestation, gleichsam sein Leib“ werden sollte. Mensch und Natur waren somit unsterblich geschaffen.

„Sowie aber der Mensch, anstatt sein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen, vielmehr in sich selbst das zur relativen Unthätigkeit bestimmte (das natürliche, eigne) Prinzip aktivirte — zur Thätigkeit erweckte —, war auch die Natur wegen des nun verfinsterten Verklärungspunkts genöthigt, eben dies Prinzip in sich zu erwecken, und nolens volens eine von der geistigen *unabhängige Welt* zu seyn“ ⁴¹³.

Damit ist nun aber zugleich das Böse und, als dessen Folge, der *leibliche* Tod in die Welt gekommen:

2. Daher gab es nach Schelling *vor dem Sündenfall keinen Tod*, weder für den Menschen, noch für die Natur, noch für irgendeinen Teil der Natur. Dies ist der zweite grundsätzliche Vorbehalt, den Schelling von Anfang an Swedenborg gegenüber macht, der im Gegentheil den *leiblichen* Tod auch vor dem Sündenfall behauptet.

Bei Schelling heißt es ⁴¹⁴:

„Denn das Böse ist eben nichts anderes als das relativ Nichtseyende, das sich zum Seyenden erigirt, also das wahre Seyende verdrängt. Es ist von der einen Seite ein Nichts, von der andern ein höchst reelles Wesen. — Auch in der Natur ist ein Böses, *Gift* z. B., die Krankheit, und was der höchste Beweis der Wirklichkeit eines solchen Rückfalls der ganzen Natur und insbesondere des Menschen ist — *der Tod*“.

Dies bedeutet aber, daß die Natur ⁴¹⁵

„die Ewigkeit nicht gewinnt, also in die Zeit versinkt, . . . die erste Periode“ wird. „Die ganze Natur, wie sie jetzt ist, ist also eigentlich nur die erste Lebensperiode, der Vorhof des höchsten Lebens, nicht es selbst. Der Mensch bleibt zwar Geist, aber unter der Potenz des B (sc. des Natürlichen). Der Mensch ist *als* Geist, als Wesen höherer Ordnung wieder auf die Stufe des Seyns, der *ersten Potenz* zurückversetzt“.

Darum muß sich der Mensch, will er wieder in die alte Ordnung seines Lebens zurück, aus der Abhängigkeit von der übermächtig gewordenen Welt der ersten Potenz mühsam emporringen. So heißt es in „Clara II“ ⁴¹⁶:

„Dadurch also, daß in einem Theil des Universums die Macht des Äußern überhand genommen und das Innere ganz zurückgedrängt habe, sey der andere Theil desto freier, reiner und unvermischter zurückgeblieben, so daß

erst jetzt zwei Welten geworden, da nach der anfänglichen göttlichen Bestimmung nur Eine seyn sollte, und wir jetzt in diese andere und reinere Welt durch den Tod übergehen müssen. Diesen Ort also des Reinen, Lauteren und Gesunden nannte ich den Himmel . . .“.

Nach Swedenborgs Lehre aber gab es von Anbeginn an zwei Welten, eine geistige und eine natürliche, genauer gesagt, nachdem die ersten Menschen ihr Dasein in der natürlichen Welt hinter sich gebracht hatten, d. h. von dieser Welt abgeschieden und in den geistigen Zustand übergewechselt waren, wie es von Gott vorgesehen war⁴¹⁷. Es war die Schöpfungsordnung für den Menschen, daß er nach Ablegen seiner irdischen Hülle in die geistige Welt, in den Himmel übergehen und dort ein ewiges geistiges Leben, unabhängig von der Beschränktheit und Vergänglichkeit der Natur, führen sollte. Für die Urmenschen bestand auch keinerlei Anlaß, sich vor diesem selbstverständlichen Lebensereignis zu fürchten, eher im Gegenteil, sich darauf zu freuen; denn sie hatten eine zu innige Gemeinschaft mit Gott und den Bewohnern der anderen Welt, die ihnen vorangegangen waren, als daß sie über das auf sie nach dem Abscheiden von dem materiellen Leibe harrende, mehr als nur paradiesische, eben himmlische Leben im Zweifel sein konnten⁴¹⁸. Für sie war daher das Sterben des Leibes ein ganz natürlicher Vorgang, ein sanfter Übergang ohne irgendwelche Gewaltsamkeit, Schrecken oder Schmerzen, zu vergleichen etwa mit dem Hervorgehen des Schmetterlings aus dem Raupen- und Larvenzustand. Durch den Sündenfall, der, wie oben bereits bemerkt, wie bei Schelling als eine Abkehr von dem in der Seele gegenwärtigen Gott und infolgedessen als ein Abgleiten ins rein materielle sinnliche Dasein verstanden ist, zerriß die Verbindung mit dem Himmel — die unmittelbaren Offenbarungen hörten auf — ebenso wie auch die unmittelbare Beziehung zu Gott⁴¹⁹. Aber da von Anfang an eine geistige und eine natürliche Welt waren, *entstanden sie nicht erst jetzt*, wie nach Schelling.

Der Mensch des Sündenfalles ist, Swedenborg zufolge, der sinnliche Mensch, „welcher alles nach den Sinnen des Körpers beurteilt und nichts glaubt, als was er mit den Augen sehen und mit den Händen betasten kann“⁴²⁰. Diesem Menschen ist das Geistige „ausgelöscht“, er ist⁴²¹

„bloß natürlich-vernünftig und auch natürlich-moralisch; so findet zwar eine Verbindung Gottes mit ihm statt, aber nicht eine Verbindung seiner mit Gott: Daher ihm geistiger Tod kommt, welcher an sich betrachtet natürliches Leben ohne geistiges ist“.

Solches *bloß* natürlich-sinnliches Leben, das Swedenborg als geistigen, ewigen Tod bezeichnet, beruht auf der Beredung der Sinne, daß der Mensch das Leben und damit auch alles Wissen von Gut und Böse in sich selber und nicht aus Gott habe. Das ist also Swedenborgs visionäre Exegese des Todes, der den Menschen infolge des Sündenfalles trifft! Die äußere Hülle, der natürliche Leib, war, wie die gesamte Natur, sterblich von Anfang an.

Man mag übrigens gegen diese Lehre einwenden, soviel man will, etwa daß sie unbiblisch sei ⁴²², den Tod „nicht ernst genug nehme“ und dergleichen mehr — sie hat doch bestechend viel für sich und sollte daher *ernsthaft* auf ihre Vorzüge und Nachteile hin (etwa *wirkliche* Bibel-Fremdheit) geprüft werden. Man muß sich darüber klar sein, daß diese Swedenborg'sche Konzeption des heilsgeschichtlichen Anfanges in mehrfacher Hinsicht die exakten Naturwissenschaften hinter sich hat. Seitdem uns ein so erdrückendes Material an die Hand gegeben ist über die Entwicklung des Lebens auf Erden während hunderten von Millionen Jahren — wobei offenbar, nach Goethe, „der Tod der Kunstgriff“ der Natur war, „viel Leben zu haben“ (Hymnus „Die Natur“) —, kann doch kein Mensch mehr mit Anspruch auf Wahrheit behaupten, daß der Tod überhaupt erst mit dem Sündenfall des Menschen in diese Welt gekommen sei. Sollte man dem entgegenhalten, daß solches eben zu *glauben* sei, so wäre dagegen zu fragen, ob echter Glaube nicht zuerst einmal ein Glaube an die *Wahrheit* ist? Auf was sollte er sich denn sonst beziehen? — Jeder ernsthaft darüber Nachdenkende könnte eine Unzahl *zwingender* Gründe beibringen, daß in der gesamten Schöpfung von Anfang an der Tod geherrscht hat.

Als Schelling sich der genannten Differenzen zu Swedenborgs eschatologischer Konzeption bewußt wurde, hat er nicht gezögert, daraus die unumgänglichen Folgerungen zu ziehen. Daß es dabei nicht ohne einen radikalen Bruch abging, beweist nur, wie weit er sich von dem mächtigen Magneten Swedenborg von seinem Eigenen hatte abziehen lassen. Darüber hinaus aber bestätigt sich hier wieder einmal das Gesetz des unauf löstlichen Zusammenhanges zwischen heilsgeschichtlichem Anfang und Ende, vor dessen Anerkennung und Durchführung keine christliche Eschatologie zur Ruhe kommen kann. Das Ziel der christlichen Heilsgeschichte ist eben die Wiederherstellung des anfänglichen paradiesischen Grundzustandes. Daher kommt alles darauf an, wie man sich diesen vorstellt.

Für Schelling ist am Anfang völlige Identität oder Indifferenz von Natur und Geisterwelt. Daher mußte er bei dem schuldigen Gehorsam gegen eines der wichtigsten biblischen Grundgesetze schließlich dazu kommen, daß das Endziel der Heilsgeschichte nach Durchlaufen der Differenz — zuerst im natürlichen, danach im geistigen Zustand, d. h. in der natürlichen bzw. geistigen Welt — ebenfalls wieder Indifferenz, Identität sei. Wir sind diesem Gedanken bereits oben bei der Entwicklung von Schellings Unsterblichkeitslehre in der Schrift „Philosophie und Religion“ begegnet ⁴²³.

Der Bruch in Schellings Eschatologie ist somit nichts anderes als der Durchbruch zu dieser letzten Konsequenz seiner heilsgeschichtlichen Konzeption. Darum heißt es in „Clara II“, wo dieser Durchbruch vollzogen wird ⁴²⁴:

„Unmöglich kann der Zustand schon die vollkommene Seligkeit seyn, wo die Seele dem Geist untergeordnet, und der Leib von seinem Gegentheil verschlungen ist. Unmöglich ist es zu glauben, daß diese ganze körperliche Natur aus dem Nichts gezogen worden sey ⁴²⁵, um einst auf ewig in das Nichts zurückzukehren, und daß nur das geistige Leben ewig dauernd sey . . . unsere Gedanken stehen nur bei der *letzten Einheit* still; dem getrennten Leben muß das vereinigte folgen. Die letzte Ruhe der Seele findet sich nur in der vollkommenen Äußerlichkeit, und wie der Künstler nicht ruht im Gedanken seines Werkes, sondern nur in der körperlichen Darstellung . . . : so ist das Ziel aller Sehnsucht das *vollkommene Leibliche* als Abglanz und Gegenbild des vollkommenen Geistigen“.

Am Schluß der St. P. V. wird noch deutlicher, daß es Schelling um nichts anderes zu tun ist, als um die Auferstehung des Fleisches im Jüngsten Gericht, ohne das er sein mit den orthodoxen Voraussetzungen begonnenes System der Unsterblichkeit und der Eschatologie nicht abschließen kann ⁴²⁶:

„Daher also die *Auferstehung der Toten*. Die Geisterwelt tritt in die wirkliche ein. Die bösen Geister *erhalten ihren Leib* . . . aus dem Element des Bösen, die Guten aus dem Element des Guten . . . Der höchste Endzweck ist jetzt erfüllt . . . das Unterste zum Obersten gekommen (Umlauf) — *das Ende in dem Anfang* — nur daß jetzt alles explicite, was zuvor implizite . . .“.

So ist am Ende unserer Analyse des Bruches in Schellings Eschatologie, wie er sich gleichförmig in den St. P. V. und in „Clara II“ zeigt ⁴²⁷, zu sagen, daß — gleichgültig welche äußeren Anstöße ihn etwa ausgelöst haben mögen — dieser Bruch mit zwingender Notwendigkeit eintreten mußte, weil Schelling die unumgänglichen Prämissen Swedenborgs über den Anfangszustand der Schöpfung nicht übernommen hatte. Schelling gehorchte damit auf seine Weise dem heilsgeschichtlichen Gesetz, wonach „das Ende in dem Anfang“ beschlossen liegt. Wenn man Wert auf diese Feststellung legen wollte, so könnte man daher auch sagen: Schelling ist nach einer kurzen, aber umso intensiveren Ketzerei, zu der er sich durch Swedenborg hatte verleiten lassen, in den Schoß der kirchlichen Orthodoxie zurückgekehrt ⁴²⁸.

Seitdem leiden Schellings Spekulationen über die Geisterwelt und das Leben nach dem Tode, die er gleichwohl noch eifrig fortsetzt ⁴²⁹, von Swedenborg aus gesehen, ebenso wie vom Standpunkt einer am vollen Wert des Lehrsatzes vom Jüngsten Gericht festhaltenden Orthodoxie, unter dem „schon und doch noch nicht“ — Auferstehung und doch noch nicht Auferstehung — des „Zwischenzustandes“ bis zum Jüngsten Gericht.

Aber auch Swedenborgs Eschatologie ist, wie wir uns bei dem Gedanken einer wie auch immer gearteten Wertung klar machen müssen, innerlich nach Anfang und Ende vollkommen in sich geschlossen. Auch in ihr ist „das Ende in dem Anfang“. Nach seiner Anfangskonzeption ist es nur konsequent, wenn er die Auferstehung in einem fleischlichen Leibe am Jüngsten Tage ablehnt und statt dessen lehrt, daß der Mensch

unmittelbar nach dem Tode des Leibes in einem geistigen Leibe aufstehe und, bevor er endgültig entweder in den Himmel oder in die Hölle gelangen könne, in dem Zwischenzustand der sogenannten Geisterwelt eine Läuterungsperiode durchmache, die „Abödungen“ (vastationes). Dieser Zwischenzustand aber währe heutzutage bei den Abgeschiedenen längstens 30 Jahre (irdisch davon zu reden), keineswegs aber bis zum Jüngsten Gericht⁴³⁰. Dieses erklärt Swedenborg vielmehr, damit zusammenstimmend, für einen Vorgang in der geistigen Welt, von dem sich auf Erden nur die *indirekten* Wirkungen in Form eines veränderten geistigen Einflusses aus der in diesem Gericht erneuerten geistigen Welt zeigen⁴³¹. Das Endziel der Schöpfung aber ist ein „Himmel von Engeln aus dem menschlichen Geschlecht“, und es wird — heute wie vor dem Fall — verwirklicht durch die von Gott vorgesehene *Entwicklung* aller neu geschaffenen Menschen in der natürlichen Welt, der „Pflanzschule des Himmels“, und ihren Übergang in die geist-leibliche Seinsweise durch den Tod des irdischen Leibes und das Freiwerden des Geistleibes.

Auf diese Weise entgeht Swedenborg nun auch der Peinlichkeit der Erklärung des „Zwischenzustandes“ der Seele bis zum Jüngsten Gericht, wie sie sich bisher noch für jede christliche Eschatologie seit den Tagen des endgültigen Scheiterns der christlichen „Naherwartung“ herausgestellt und, aufs Ganze gesehen, zu einer tatsächlichen und unauflösbaren Antinomie geführt hat. Swedenborg ist in der glücklichen Lage, all die vielen Versuche — ebenso viele Unmöglichkeiten — zu vermeiden, sie mögen nun heißen wie sie wollen: „Psychopannychia (Seelenschlaf)⁴³², Thnetopsychismus (Sterblichkeit der Seele)⁴³³ oder Weiterleben der leiblosen Seele mit vollem Bewußtsein und Bekleidetwerden mit einem Leibe am Jüngsten Tage. Das Urteil über den zuletzt genannten Versuch hat bereits *Luther* einmal gesprochen, als er sagte⁴³⁴: „Das muß eine närrische Seele sein, wenn die im Himmel wäre, daß sie des Leibes begehren wollte!“

In diesen Zusammenhang gehört schließlich auch ein, wenngleich mehr als 20 Jahre späterer Briefwechsel zwischen Schelling und seinem treuen Schüler und Interpreten H. Bekkers, den wir bereits am Anfang dieses Kapitels kurz berührt haben⁴³⁵. Folgender Tatbestand liegt ihm zugrunde: Schelling war von Bekkers eine Stelle „einer äußerst selten gewordenen Schrift“ von Dr. Valentin Ernst Löscher: „Auserlesene Sammlung der besten und neuern Schriften vom Zustand der Seele nach dem Tode“, Dresden 1735, mitgeteilt worden. Die Stelle betrifft die ‚Essentifikation‘ des Leiblichen im Tode, einen Gedanken also, dessen Urheberrecht Schelling für sich in Anspruch nahm, und über dessen möglichen Zusammenhang mit Swedenborgs Limbus-Gedanken wir oben bereits gesprochen haben⁴³⁶. Die Löscher'sche Stelle lautet im Auszug⁴³⁷:

„Weil wenige, oder fast kein ähnliches Exempel in der Natur angetroffen werden, so will es uns schwachen Leuten, die sich an sinnliche Bilder allzu

sehr gewöhnt haben, nicht recht eingehen, daß die Seele, die ein wirklicher Theil des Menschen ist, allein subsistiren und ohne den Körper wirken könne. Ich gebe aber, der wankenden Vernunft zur Hülfe, folgendes Gleichniss, das die Sache erläutern kann. Die rectificirten Spiritus, die aus dichten Körpern durch die Kunst gezogen werden, sind ja Theile derselben; jedoch bestehen sie für sich, und haben allerlei Kräfte und Wirkungen. Gehet dieses bei subtilen körperlichen Dingen an, wie viel mehr wird es bei der Seele möglich seyn, die ein Wesen von gar anderer Ordnung hat und nicht materiell ist“.

Bis dahin erinnert die Stelle sehr an Schellings Gleichnis in „Clara I“, also noch vor dem Bruch, wo er das Sterben mit der „Auflösbarkeit der Metalle in scharfen Wassern“ vergleicht, ein Phänomen, von dem er sagt, daß es „viel über das Wesen der Körperlichkeit zu denken“ gebe⁴³⁸. Aber während Löscher aus seinem Gleichnis nun gleich die Nutzenanwendung auf den „Interimzustand“ der Seele bis zur Auferstehung zieht, deutet Schelling diese Möglichkeit der Deutung des Gleichnisses nur kurz an und biegt gleich wieder ab, weil ihm ganz offenkundig die dritte Succession noch nicht ernsthaft in den Gesichtskreis gekommen war. Löscher setzt daher sein Gleichnis fort⁴³⁹:

„Doch gleichwie solche Spiritus mit Zwang in ihrer abgeschiedenen Existenz müssen erhalten werden, also ist freilich der Zustand der abgeschiedenen Seelen etwas interimistisches . . . sie werden von ihrem Schöpfer durch eine höhere Kraft in solchem Zustand erhalten, auf daß sie mit ihren Leibern wieder vereinigt werden . . .“.

Schelling dagegen gebraucht in „Clara I“ sein Gleichnis von den ‚auflösenden Wassern‘, die „mit Recht . . . Geister genannt“ werden, nur um zu beweisen, „daß alle Dinge nach einem freieren, ungebundenen Daseyn streben und unwillig die Fesseln tragen, in denen sie gefangen sind . . .“ Der im Verlauf des Gesprächs geäußerte Satz: „Aber auch von der Wiederherstellbarkeit aller dieser Dinge in ihren anfänglichen körperlichen Zustand haben Sie sich überzeugt?“, könnte dazu verleiten, Schelling dieselbe Absicht unterzuschieben, die Löscher mit seinem Beispiel tatsächlich verfolgt, aber der Fortgang des Gesprächs zeigt eindeutig, daß Schelling, wenn er schon an diese Möglichkeit flüchtig dachte, sie doch noch nicht durchzuführen beabsichtigte⁴⁴⁰. Erst später, als Schelling in der Auseinandersetzung mit Swedenborg zu seiner Theorie der Succession dreier Zustände durchgedrungen war, benutzt er sein Gleichnis — das nur der äußeren Form nach etwas gewandelt ist (vielleicht doch unter dem Einfluß Löschers?) —, ganz wie Löscher zur Erläuterung des Zwischenzustandes und der Auferstehung der Toten. Dort⁴⁴¹ vergleicht er die Wirkung des Todes „mit jenem Process . . ., in

welchem der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird. So denkt man sich, daß in das Öl, das aus einer Pflanze gezogen wird, alle Kraft und alles Leben übergehe, das die Pflanze in sich hatte. Daß in der That das Leben der Pflanze in diesem Extract fort dauere, sieht man daraus, daß auch die aetherischen Öle, wie der Wein, zu der Zeit, wenn die Mutterpflanze wieder blüht, zäh und schwer werden . . .“.

Dieser vergeistigte Zustand, „dieses Essentificirte, in dem auch das Physische bewahrt ist“, ist Schelling zwar noch immer, ganz wie vor dem Bruch, „ein höchst wirkliches Wesen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher . . . als der gegenwärtige Leib“, aber er ist doch nur ein einseitig-geistiger, die Antithese zu dem gegenwärtigen, einseitig-natürlichen Zustand. Erst die dritte Stufe bringt die Synthese in dem einander völlig gegenseitig durchdringenden geistig-natürlichen Zustand, wo dann die Seele wahrhaft als „Subjekt eintreten kann“, weil ihr Geist und Leib zusammen Objekt sein werden ⁴⁴².

Die Verwandtschaft zwischen Löschers und Schellings Ansicht und Gleichnis vom Zustand nach dem Tode ist also wirklich auffallend, ja verblüffend. So schreibt denn auch Schelling an Bekkers ⁴⁴³:

„Für die Stelle aus Löscher bin ich Ihnen zu wahren Dank verpflichtet. Sie hat meine Verwunderung, ja mein Erstaunen erregt“.

Sodann folgen die beachtenswerten Worte:

„Bis jetzt hatte ich immer geglaubt, meine ähnliche Ansicht habe *aliquid heterodoxi*; nun sehe ich, daß sie von namhaften Theologen ohne Präjudiz gegen ihre Rechtgläubigkeit schon längst vorgetragen worden“.

Seine „ähnliche Ansicht“, von der Schelling hier spricht, ist natürlich die Successionstheorie der drei Zustände, wie er sie, nach Bekkers' Mitteilung, „bereits vom Jahre 1829 an in seinen Münchener Vorlesungen vorgetragen“ hatte ⁴⁴⁴, wie sie aber bereits um 1810 in der Auseinandersetzung mit Swedenborg aufgestellt wurde. Wir hatten oben bereits einmal die Möglichkeit angedeutet, daß Schelling die Furcht, in den Augen der Öffentlichkeit als heterodox zu erscheinen — woran ihm offenbar durchaus nichts lag ⁴⁴⁵ — dazu getrieben haben könnte, die Swedenborg'sche Lehre von der Auferstehung unmittelbar nach dem Tode zu negieren und durch seine dreistufige Succession zu ersetzen, was ihn allerdings, wie wir noch sehen werden, keineswegs daran hinderte, sich den Zwischenzustand ganz nach Analogie der Swedenborg'schen Geisterwelt vorzustellen. So nennt Schelling noch eineinhalb Jahre nach jenem Bruch (Schrift gegen Jacobi ⁴⁴⁶) den Gedanken von der Geisterwelt den „liebsten zugleich und liebevollsten Glauben der Menschheit, mit welchem der Begriff einer persönlichen Fortdauer ebenfalls dahin ist“.

Wir konnten feststellen, daß es der Gedanke des Jüngsten Gerichts war, der Schelling so plötzlich die „Naherwartung“ der Auferstehung im Sinne Swedenborgs durchkreuzte. Ganz aufgeben aber wollte er die Vorstellung einer Geisterwelt, wie sie ihm von Swedenborg in so berückenden Bildern gemalt worden war, doch nicht. Daher suchte er nach einem Kompromiß, und er fand ihn in seiner nach dem dialektischen Prinzip konstruierten Eschatologie. Aber diese Lehre hat ihre Tücken (vielleicht weil sie bloß Theorie ist? ⁴⁴⁷), und so quält sich Schelling

offenbar lange Zeit damit herum, schwankend zwischen der Befürchtung, „aliquid heterodoxi“ hervorgebracht zu haben, und der Hoffnung, doch wenigstens seine „Geisterwelt“ noch vor dem Jüngsten Gericht und der (endgültigen) Auferstehung zu retten. Hierbei kommt ihm nun Löscher als Klärung über den Weg, daher die fast enthusiastischen Worte an Bekkers, der die Bekanntschaft vermittelte. Jetzt hofft er endlich, seine vermeintlich heterodoxe Lehre über die letzten Dinge auch vor der großen Öffentlichkeit bekannt zu machen. Daher schreibt er etwa zwei Jahre später noch einmal in dieser Angelegenheit an Bekkers, der damals gerade im Begriff stand, die Löscher'sche Schrift neu herauszugeben⁴⁴⁸:

„Die Löscher'sche Schrift betreffend, so wünschte ich meiner nicht bloß bei dem Nebenpunkte des Gleichnisses . . . , sondern bei der Hauptsache oder insofern erwähnt, als ich zuerst, soviel ich weiß, ohne von Löscher's ähnlichen Äußerungen zu wissen, den Zustand nach dem Tode als den Zustand einer relativen *Beraubung* (*Privatio*) dargestellt habe. Ohne diesen Gedanken ist durchaus die *Succession* der (sc. drei) Zustände nicht herauszubringen, welche eben hier die Hauptsache ist, ohne welche die Lehre von der Unsterblichkeit nie einleuchtend zu machen ist, gesetzt selbst, sie wäre unabhängig von diesen Gedanken zu beweisen . . . Ich autorisire Sie deshalb als Erläuterung zu Löscher meine ganze Theorie der Unsterblichkeit geradezu bekannt zu machen, soweit Ihnen solches nach Ihren Heften möglich ist. Ich werde doch so bald nicht daran kommen, und diese Lehre ist eine solche, die gar wohl auch außer dem Zusammenhang des Ganzen bekannt gemacht werden kann“.

Bekkers hat nach den Worten seines Lehrers gehandelt und schreibt selbst dazu⁴⁴⁹:

„Was ich in Folge dieser Ermächtigung entworfen, fand, mit nur wenigen Änderungen, die Schelling selbst beisetzte, seine Billigung, und gelangte sowohl in meinen „Mittheilungen“ . . . als auch in meiner Schrift gegen C. Fr. Göschel v. J. 1836, S. 24 zum Abdruck“.

Frägt man nun, warum Schelling seine Lehre von der *Succession* dreier Zustände selbst bis zu dieser Begegnung mit Löscher für heterodox gehalten hatte, so bieten sich verschiedene Antworten an:

1. Die prinzipielle wäre die oben bereits angedeutete Antwort, wonach die Lehre vom Zwischenzustand der Seelen bis zum Jüngsten Gericht zweifellos nicht mit dem ganzen Ernst der orthodoxen Gerichts-Interpretation übereinkommt⁴⁵⁰. Es sollte keine Unklarheit darüber bestehen, daß jede Lehre von einem bis zum Jüngsten Gericht während des Zwischenzustand — sei sie nun protestantischer oder katholischer Prägung — zumindest eine teilweise *Vorwegnahme* und damit eine Erweichung des Dogmas vom Jüngsten Gericht darstellt, wie es mit Ausnahme Swedenborgs allgemein in der christlichen Kirche verstanden wurde. Dennoch hat, wie bereits hervorgehoben⁴⁵¹, die nachlutherische Orthodoxie in Verkennung ihres eigenen Wesens größtenteils an dieser Erweichung mitgearbeitet. Auch Löscher scheint ein typischer Vertreter dieser Richtung gewesen zu sein.

Der zitierte Briefwechsel zwischen Schelling und Bekkers läßt vermuten, oder macht es sogar wahrscheinlich, daß Schelling bis zu dem Zeitpunkt, wo ihm Löschers „Sammlung von Schriften über das Leben nach dem Tode“ bekannt wurde, keine oder doch nur eine gänzlich ungenügende Kenntnis von diesen theologischen Versuchen hatte. Diese Versuche dürfen ja nicht ohne weiteres mit der rationalistisch-dualistischen Auffassung gleichgesetzt werden, wonach gestaltlose Seelen den leiblichen Tod überdauern und der Auferstehung in einem neuen Leibe entgegenharren. Damit hätte Schelling ja niemals sympathisiert, im Gegenteil, dagegen richtete sich gerade seine Lehre. Vielmehr war es Löschers Verknüpfung des Zwischenzustands-Gedankens mit dem der „essentificirten“ Leiblichkeit, d. h. mit der Geistleiblichkeit, der so ermutigend auf Schelling wirkte. Daß Schelling für die Rechtgläubigkeit einer so gearteten Vorstellungsweise gefürchtet hatte — bis er offenbar durch das Beispiel eines anerkannten Kirchenmannes darüber beruhigt wurde —, könnte aus einem ungebrochenen altprotestantisch-lutherischen Bewußtsein von dem ganzen Ernst und der Verbindlichkeit des orthodoxen eschatologischen Dogmas erwachsen sein, zumal er ja anscheinend bis zu diesem Zeitpunkt noch keine Kenntnis ernstzunehmender neuerer Vermittlungsversuche hatte.

2. Eine andere Antwort bietet sich mehr vom Psychologischen her dar: Schelling hatte den ganzen *Inhalt* seiner Lehre vom zweiten Zustand der Succession (Zwischenzustand, Geisterwelt) hauptsächlich Swedenborgs Lehre entnommen, deren nicht nur von der Orthodoxie im engeren Sinne, sondern von der gesamten kirchlichen Vorstellungsweise abweichenden Charakter er ja ganz offensichtlich erkannt hatte. So mag es zu verstehen sein, daß sich in Schelling allmählich die Vorstellung gebildet hatte, der ganze Komplex der Lehre von der Geisterwelt etc. sei heterodox.

4. Anti-Jacobi

Schelling hat auch in seiner berühmt gewordenen Streitschrift gegen *Fr. H. Jacobi* ⁴⁵² reichlich Ideen und Visionen Swedenborgs verarbeitet.

Ganz besonders trifft das für den dritten Teil dieser Schrift zu, der in der Form einer „allegorischen Vision“ nach dem Vorbild Swedenborgs den ganzen Streitfall vor das höhere Forum einer Überwelt bringt und entscheidet, die ebenfalls ganz nach dessen Erfahrungen beschrieben ist. *Ernst Benz* hat darauf hingewiesen ⁴⁵³, daß Swedenborg einige seiner irdischen Streitfälle mit theologischen Gegnern nicht auf Erden — er verabscheute aus tiefstem Herzen das übliche Gelehrtengezänk seiner Zeit —, sondern in der geistigen Welt ausgefochten und in Form einiger

„Memorabilien“, wie er sie in seine theologischen Werke einzuflechten pflegte, veröffentlicht hat. Benz nennt in diesem Zusammenhang Swedenborgs Auseinandersetzung mit *Ernesti*, den *Gothenburger Orthodoxen* und *I. Kant*.

Trotz der Ähnlichkeit in der Absicht muß man sich freilich klar sein, daß es sich bei Schellings „allegorischer Vision“ um einen literarischen Einfall handelt, der allenfalls durch einen wirklichen Traum ähnlicher Bedeutung angeregt worden sein mag, während Swedenborgs Erlebnisse echte Visionen waren. Daß es sich bei Schellings „Vision“ nicht einmal um eine große Intuition, sondern lediglich um eine bei aller poetischen Ausprägung durchaus zweckbestimmte und auskalkulierte Streitschrift handelt, zeigen die folgenden Worte aus einem Briefe Schellings an seinen Freund *Wagner*, kurz nach der Veröffentlichung des Werkes ⁴⁵⁴:

„Das Buch enthält unter anderm die Erzählung einer allegorischen Vision, worin ich unser wissenschaftliches Verhältniss dargestellt und welches dem Publicum viel Freude gemacht hat. Diess wäre etwas für Sie gewesen; wenn Sie sich hier befunden, so hätten wir sie *zusammen gemacht*“.

Schelling wäre ohne Swedenborg wohl nie auf einen so ausgefallenen Gedanken gekommen. Swedenborgs gewiß nicht am Schreibtisch ausgedachte Streitvisionen, in denen er erlebt, wie die Himmlischen gegen seine irdischen Gegner Partei ergreifen und seine Lehren wunderbar bestätigen, dürften in der Weltliteratur ein vollständiges Novum sein. Schelling wandelt hier also deutlich auf Swedenborgs Spuren.

Wie zeigt sich nun im einzelnen die Abhängigkeit der „allegorischen Vision“ von Swedenborg?

Nach einigen einleitenden Erklärungen über den wahren Theismus, die wissenschaftliche Philosophie und Jacobis Ignorantentum erklärt Schelling ⁴⁵⁵:

„Diese Vorstellung beschäftigte mich bald so lebhaft, daß sie in wenigen Augenblicken sich vor mir in allen ihren Theilen ausgebildet hatte, und endlich in eine wirkliche Vision überging, mit deren Erzählung ich hoffen kann, dieser Schrift erst die gehörige Vollendung zu geben“.

Die „allegorische Vision“ ist also kein Anhängsel an den Hauptteil der Streitschrift, sondern ihre Vollendung und Abrundung. Am Schluß der „Vision“ — hier nennt er sie „Traum“ — bedauert Schelling sogar, „nicht früher so geträumt zu haben, um der ganzen Schrift diese Einkleidung geben zu können“ ⁴⁵⁶.

Zu Beginn sieht Schelling „eine unermessliche Menge von Menschen“ vor sich, in der er „nach einigem Bedenken das liebe sogenannte Publicum erkennt“. Jacobi steht dieser Menge als Redner gegenüber. Aber seine Worte sind „wie lauer Regen“, unter dem die Menge wie Schnee hinwegschmilzt. Schließlich bleibt nur ein kleiner „Kernhaufen“ zurück, aus dem jemand eine derbe Gegenrede gegen Jacobi hält, in welcher die

drei Hauptartikel des wahren Theismus hervorgehoben werden, gegen die Jacobi sich vergangen habe. Von diesen drei Artikeln behandelt der erste die Freiwilligkeit des Schöpfungsaktes und die Endlichkeit der Schöpfung, der zweite die Freiheit des Menschen „kraft deren er zu beidem fähig ist, sich in Liebe ihm zu-, oder in Verslossenheit von ihm (sc. dem Schöpfer) abzuwenden“. Während diese beiden Thesen bereits völlige Analogien zu Swedenborg aufweisen, ist die dritte offenbar in einem Punkt vollständig von dessen Lehre von der Geisterwelt abgeleitet ⁴⁵⁷:

„Ein dritter wesentlicher Artikel dieses Glaubens ist der Gedanke einer künftigen näheren Vereinigung mit dem Gott, den wir hier nicht sehen, den persönlichen, und einer gleich möglichen weiteren Entfernung von ihm — der Gedanke einer Scheidung der Guten und Bösen, welcher ohne eine eigentliche *Geisterwelt* schlechterdings undenkbar ist“.

Die Geisterwelt ist hier also als der Ort der endgültigen Scheidung der Guten und Bösen angesehen. Schelling nennt sie die „eigentliche Geisterwelt“, worin sich entweder sein Wissen um die Erkenntnis Swedenborgs spiegelt, daß es über und unter der *eigentlichen* Geisterwelt — der Geisterwelt im engeren Sinne, d. h. dem Ort der Scheidung und Läuterung — die „wahre Geisterwelt, den Himmel“ ⁴⁵⁸, bzw. die Hölle gibt; oder aber sein Wissen um die oben besprochene Unterscheidung einer Geisterwelt der von der Erde Abgeschiedenen und der geschaffenen Geister ⁴⁵⁹.

Hinter dem nächsten Satz steht die Grunderfahrung Swedenborgs, daß diese Geisterwelt Teil der endlichen Schöpfung und mit der Natur gleichzeitig ist — also nicht erst am Ende der Zeiten in Erscheinung treten wird ⁴⁶⁰:

„Sie aber machen“ — so fährt der Redner von Schellings Vision fort — „ungescheut die Natur zum *Inbegriff* alles Endlichen und erklären, daß *alles*, was ist außer Gott der Natur angehört und nur *bestehen* kann im *Zusammenhang mit ihr*“.

Schelling wehrt sich also energisch gegen die Meinung, die Natur sei von der anderen, höheren Welt durch den Abgrund der Zeiten getrennt, weil diese erst mit dem Jüngsten Gericht hervortreten werde. Wieviel ihm übrigens auch gefühlsmäßig der Gedanke der Geisterwelt bedeutet, zeigen im selben Zusammenhang weiter unten die Worte ⁴⁶¹:

„... mit deutlichen Worten leugnen Sie den Gedanken der Geisterwelt, diesen liebsten zugleich und liebevollsten Glauben der Menschheit, mit welchem der Begriff einer persönlichen Fortdauer ebenfalls dahin“.

Wenn wir auch auf Grund unserer Untersuchungen der St. P. V. und des Gesprächs „Clara“ I und II Schellings plötzlich, aber doch aus seinen Voraussetzungen heraus folgerichtigen Bruch mit Swedenborgs Gesamt-eschatologie feststellen konnten, so sehen wir hier besonders eindrucksvoll, daß Schelling an einem Teil dieser Eschatologie, nämlich der Lehre vom Leben nach dem Tode und dem Wesen der eigentlichen Geisterwelt

dennoch mit Leidenschaft festgehalten hat. Darüber hinaus aber geben uns diese Worte noch einen weiteren wertvollen Hinweis: mit dem Gedanken der Geisterwelt verknüpft sich Schelling der Begriff der persönlichen Fortdauer überhaupt. Wir hatten in unserer Übersicht über die Entwicklung von Schellings Unsterblichkeitslehre vor 1809 gesehen, daß dort von einer solchen im eigentlichen Sinne noch nicht geredet werden konnte, sondern bestenfalls ein vorsichtiges Tasten in Richtung darauf zu beobachten war. Darum können wir sagen, daß Schelling später seine Überzeugungen hinsichtlich der persönlichen Fortdauer wesentlich an Swedenborgs Lehre von der geistigen Welt entwickelt hat.

Aber zurück zu unserem Text: wenig später ist die Rede zu Ende. Der Redner und die Schar der Zuhörer kehren dem „ganz erstaunt“ zurückbleibenden Jacobi den Rücken und ziehen ab ⁴⁶²:

„Während jener Rede hatten sich jedoch wieder Zuhörer zusammengezogen, nur erschienen sie mir jetzt gesondert in verschiedene Klassen, indem offenbar überall *Gleiches zu Gleichem* sich gesellt hatte“.

Schelling führt hiermit den armen Jacobi vor ein neues Forum, und zwar kein geringeres als das der Geisterwelt. Während die Menge, die er vorher erblickt und geschildert hatte, nur „das liebe sogenannte Publicum“, oder das „vielbesprochene Zeitalter“ darstellen sollte, gliedert sich die neu herangekommene Zuhörermenge nach dem Gesetz der Geisterwelt in Gesellschaften, in denen jeweils die Gleichen beieinander sind. Wir hatten oben ja bereits mehrfach gesehen, daß Schelling dieses Prinzip von Swedenborg übernommen hatte, womit sich ihm damals vor allem die persönliche Hoffnung verband, die verstorbene Geliebte in der Geisterwelt dermaleinst wiederzufinden ⁴⁶³. Daß Schelling durch Einführung dieser Idee die Erhebung seiner „Vision“ in die Geisterwelt anzeigen will, geht auch aus folgendem hervor: Er selbst, der sich mit völliger Sicherheit für den größten lebenden Philosophen hielt, schildert nun sein Verhältnis zu einer der Gesellschaften, unter der er sich erblickt, folgendermaßen ⁴⁶⁴:

„Ich selbst fand mich, jedoch mehr in der Gestalt eines Schülers als Meisters bei einer derselben (sc. Gesellschaften), deren Männer ich nach dem ganzen Ansehen für die wissenschaftlichen Philosophen halten mußte, wobei es sonderbar war, daß ich auch *Abgeschiedene* darunter zu erblicken meinte, ja deren weit mehr als von noch lebenden“.

Jacobi kann sich nicht enthalten, auch die neue erlauchte Geisterversammlung anzureden, um sie für sich zu gewinnen, aber er redet nur Unsinn ⁴⁶⁵.

„Wie sehr aber war ich überrascht“, fährt Schelling in seiner Schilderung fort, „als von diesen ein derber Mann mit einem Doktor Luthers Gesicht das Wort nahm, und ihm folgendergestalt erwiderte . . .“.

Schelling wollte offenbar die Sache nicht zu weit treiben, darum nennt er den Mann nicht frei heraus „Doktor Luther“, sondern nur „einen der-

ben Mann mit einem Doktor Luthers Gesicht“; aber er legt ihm zum Schluß einer langen Rede reichlich Luther-Worte in den Mund, wie schon Schellings Sohn bei der Herausgabe der Werke angemerkt hat: „Das Letzte zum Theil wörtlich nach Doktor Martin Luthers Tischreden. Kap. XII“ ⁴⁶⁶.

Der Vorteil einer solchen „allegorischen Vision“ zeigt sich hier bereits deutlich: Schelling kann wie in einem Schauspiel die Personen, deren Worte er sonst nur trocken zitieren könnte, lebhaft auftreten und für sich sprechen lassen.

Nachdem dieser beinahe-Luther seine wuchtige Rede gegen Jacobi beendet hat, unternimmt dieser einen heftigen Ausfall gegen die Gesellschaft der Berufsphilosophen, vor allem natürlich gegen Schelling, wird aber, wie nicht anders zu erwarten, glatt abgewiesen. Daraufhin lenkt er seine Schritte ⁴⁶⁷

„nach einer ganz andern Seite gegen einen sanften Hügel, wo die auserlesene Schaar der großen Autoren, der Dichter, Redner, Geschichtsschreiber und andere zu wohnen schienen, um unter den hohen Palmen und Lorbeeren, von welchen dieser schöne Ort beschattet war, von dem bestandenen Kampfe auszuruhen. Es verbreitete sich von dort her eine solche *reine durchsichtige und elastische Luft*, daß man nicht nur alles Vorgehende *mit der größten Deutlichkeit wahrnehmen*, sondern auch alles Gesprochene aufs schärfste hören konnte“.

In dieser Beschreibung einer Geistergesellschaft zeigen sich einige bemerkenswerte Analogien zu Swedenborgs visionären Szenen, obwohl wir natürlich nicht behaupten wollen, daß Schelling diese einfach kopiert habe. Das ist bei Schellings Charakter und bei der Eigenständigkeit seiner Stellung zu Swedenborg auch gar nicht zu erwarten. Sicher hat er in seiner Streitschrift die mannigfachsten Motive verarbeitet, die ihm seine umfassende Kenntnis mystisch-naturphilosophischer Literatur an die Hand gab, vor allem auch solche aus Dantes „Göttlicher Komödie“ lassen sich nachweisen und sind sogar zitiert ⁴⁶⁸. Dennoch aber kann man einige Einzelheiten an der vorstehenden Stelle deutlich aus Swedenborgs in ihrer Bestimmtheit selbst Dantes Intuitionen hinter sich lassenden Beschreibungen ableiten. Abgesehen davon, daß auch Swedenborg den Wohnsitz von Geistergesellschaften immer wieder auf Hügeln, Anhöhen oder Bergen erblickt hat ⁴⁶⁹, findet in dem vorliegenden Abschnitt ein Zug der Darstellung Schellings eine auffällige und sicher nicht zufällige Analogie zu dessen Visionen, nämlich die Beschreibung der „durchsichtigen und elastischen Luft“, die sich von dem Geisterhügel aus verbreitet und die es gestattet, alles mit der größten Deutlichkeit zu sehen und zu hören. Swedenborg hat diese Eigentümlichkeit der Atmosphäre in der geistigen Welt oft ähnlich wie in der folgenden beschrieben ⁴⁷⁰:

„ . . . die, welche im Himmel sind, empfinden, d. h. sehen und hören viel schärfer . . . als da sie auf der Welt waren, denn sie sehen aus dem Licht des Himmels, welches das Licht der Welt um viele Grade übertrifft; auch

hören sie mittelst der *geistigen Atmosphäre*, welche ebenfalls die irdische um viele Grade übertrifft . . . das Licht des Himmels verleiht, weil es das Göttliche Wahre ist, dem Gesichtssinn der Engel, daß sie die *allerkleinsten Dinge* bemerken und unterscheiden . . .“.

Auch im folgenden verwendet Schelling das Swedenborg'sche Motiv des reinen Himmelsäthers mit seinen besonderen Eigenschaften wiederholt, wie wir noch sehen werden.

Die weitere Beschreibung von Jacobis Abenteuern in der Geisterwelt weist ebenfalls den Einfluß des nordischen Visionärs auf ⁴⁷¹:

„Der Nahende wurde am Eingang freundlich aufgenommen. Ein heiterer Mann sprach zu ihm: ‚Es freut uns, daß Sie Ihren Weg hieher gerichtet, schon lange haben einige Sie erwartet und Ihnen einen Platz unter sich ausgemacht. — Allein was haben Sie denn bei sich, das einen an diesem Ort so ganz ungewöhnlichen *Geruch* verbreitet?‘ — Hr. Jacobi schien wirklich nichts bei sich zu haben, als sein eben erschienenenes Buch von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, das er in der Hand trug, auf welches daher natürlich der erste Verdacht fiel. Der andere nahm es ihm aus der Hand, kaum aber hatte er nur von ferne ein wenig daran gerochen, als er es mit allen Zeichen einer höchst unangenehmen Empfindung rückwärts über den Umkreis des Hügels in das freie Feld hinaus warf. Hr. Jacobi erschien hierüber höflich gereizt und entrüstet; doch stillte ihn der andere, indem er sanft zu ihm sagte: ‚Mit dergleichen müssen Sie hier nicht herein kommen; empfinden Sie nicht die üble Wirkung, welche Stänkereien aller Art, von welchen Sie noch immer nicht lassen zu können scheinen, in solcher Luft hervorbringen? Hier waltt reiner Äther, den kein Neid, keine Bosheit mit ihrem giftigen Aushauch verpestet; hier ist jeder nur mit sich beschäftigt; jeder ruht großartig auf sich selbst; in diesem ganzen Garten finden Sie keinen Baum, der nicht aus seiner eignen Erde gewachsen, kein Gewächs, das, unfähig sich selbst vom Boden zu erheben, nöthig hätte, an andern sich empor zu arbeiten“.

Folgende Anregungen zu dieser Szene dürfte Schelling von Swedenborg bekommen haben:

1. Die Aufnahme und Prüfung des Herannahenden am Eingang der Gesellschaft durch einen „heiteren Mann“. Swedenborg hat unzählige Male beschrieben, daß es zu jeder Geistergesellschaft einen Eingang oder ein Tor mit einem Hüter sowie besondere, heitere und gütige Geister gibt, die die Ankommenden in Empfang nehmen, sie über die Gepflogenheiten ihrer Gesellschaft unterrichten und ihnen liebevoll die Wege ebnen. Ebenfalls beschreibt er solche Geister, die die Ankommenden — wenn es sich nicht nur um Besucher aus anderen Gesellschaften, sondern um Neuankömmlinge von der Erde handelt, die in die Gesellschaft aufgenommen werden wollen —, auf die Eigenart ihrer herrschenden Liebe untersuchen, ob sie mit derjenigen der Gesellschaft übereinkomme, da keiner für immer in einer Gesellschaft sein kann, der nicht in der gleichen Liebesart mit ihr ist (Gesellungsprinzip). So heißt es bei Swedenborg ⁴⁷²:

„Alle, welche zum Himmel zubereitet werden, was in der Geisterwelt geschieht . . . , verlangen nach vollbrachter Zeit . . . nach dem Himmel; und

bald werden ihre Augen geöffnet, und sie sehen einen Weg, der zu irgend-einer Gesellschaft im Himmel führt; diesen Weg betreten sie und steigen hinein; und auf der *Anhöhe* ist ein *Tor* und bei diesem ein Hüter. Dieser öffnet . . . und so treten sie ein. Dann kommt ihnen der *Untersuchende* entgegen und sagt ihnen im Namen des Vorstehers, sie sollen tiefer hineingehen und nachsehen, ob irgendwo Häuser seien, die sie für die ihrigen anerkennen; . . . finden sie es aber nicht, so kehren sie zurück . . . und dann wird von einem Weisen daselbst untersucht, ob das Licht, das in ihnen ist, . . . und besonders ob die Wärme übereinstimmt, denn das Licht des Himmels ist seinem Wesen nach das Göttlich-Wahre und die Wärme des Himmels ihrem Wesen nach das Göttlich-Gute, beides ausgehend vom Herrn als der Sonne daselbst. Wenn ein anderes Licht und eine andere Wärme als das Licht und die Wärme jener Gesellschaft, d. h., wenn ein anderes Wahres und ein anderes Gutes in ihnen ist, so werden sie nicht aufgenommen . . .“.

2. Das Motiv des üblen Geruchs der Jacobi'schen Schmäh-schrift. In der reinen himmlischen Atmosphäre werden solche (höllische) Ausgeburt-ten des Neides und der Bosheit als widerwärtiger, pestartiger Gestank nicht ertragen. Die folgende Stelle wird mit hinlänglicher Deutlichkeit zeigen, wie glänzend sich die dort und ähnlich vielerorts von Swedenborg beschriebenen Einzelheiten eignen, von Schelling ausgebeutet zu werden, was übrigens erst im Verlauf der Schelling'schen Schilderung immer klarer hervortreten wird ⁴⁷³:

„Jede Liebe bei den Menschen haucht ein Lustgefühl aus, durch das sie sich empfindbar macht, und zwar haucht sie es aus zunächst in den Geist und von da aus in des Körper, . . . Diese Lustgefühle und Annehmlichkeiten werden vom Menschen, solange er im natürlichen Körper lebt, nur dunkel empfunden, weil dieser Körper sie niederschlägt und abschwächt, nach dem Tode hingegen, wenn der materielle Körper weggenommen, und so die Decke und Bekleidung des Geistes entfernt worden ist, werden die Lustgefühle der Liebe und die Annehmlichkeiten seines Denkens vollständig empfunden und wahrgenommen und merkwürdigerweise zuweilen wie *Gerüche*; dies verursacht, daß in der geistigen Welt alle je nach ihren Lieblingsneigungen zusammengesellt werden, die im Himmel nach den ihrigen, die in der Hölle nach den ihrigen; die Gerüche, in welche sich die Lustgefühle der Lieblingsneigungen im Himmel verwandeln, werden alle wie Wohlgerüche, süße Düfte, angenehme Ausatmungen und Wonnegefühle empfunden; . . . die Gerüche hingegen, in welche sich die Lustgefühle der Lieblingsneigungen derjenigen verwandeln, die in der Hölle sind, werden als Qualm, Gestank und Faulgeruch empfunden, . . . Der Himmel (ist) auf das genaueste geordnet . . . nach allen Verschiedenheiten der Liebe zum Guten, und die Hölle im Gegensatz nach allen Verschiedenheiten der Liebe zum Bösen; eine Folge dieses Gegensatzes ist, daß zwischen Himmel und Hölle eine Kluft ist, welche nicht überschritten werden kann; denn die, welche im Himmel sind, ertragen nicht irgendwelchen Geruch der Hölle, weil er ihnen Ubelkeit und Erbrechen erregt und sie mit Ohnmacht bedroht, wenn sie ihn einziehen . . .“ ⁴⁷⁴.

Aber wir finden in dem behandelten Abschnitt der Schelling'schen Schrift noch eine weitere Idee Swedenborgs, nämlich

3. den Vergleich des Menschen mit einem Baum und der Geister-gesellschaft mit einem Garten. Nach Swedenborgs Entsprechungslehre bedeutet „Baum“ in der Bibel den Menschen, was er an einer großen An-

zahl von Schriftstellen exemplifiziert. „Garten“ bedeutet Weisheit und Einsicht oder Kenntniss. Der Baum, der im Garten wächst, ist also der einzelne Geist in der Geistergesellschaft, die sich insgesamt in der Einsicht und Weisheit befindet ⁴⁷⁵.

Jacobi wird von dem „Visionär“ Schelling hier auch insofern recht übel behandelt, als er mit den deutlichsten Worten als bereits Verblichener geschildert wird, der Einlaß in eine Geistergesellschaft begehrt, wo einige ihn „schon lange“ erwartet und ihm einen Platz unter sich ausgemacht haben. Aber damit nicht genug! Schelling läßt ihn nicht einmal an sein bereits ausgemachtes Plätzchen gelangen. Der examinierende Geist geht so scharf mit ihm ins Gericht, daß er am Ende sogar „zum ersten Mal“ mit einer „Spur von Zerknirschung in seinem Angesichte“ davongeht. Die Gerichtsrede des „heiteren Mannes“ am Eingang der Gesellschaft ist wahrlich eine gründliche und erbarmungslose Abrechnung Schellings mit seinem Gegner. Ist es verwunderlich, daß man sich in München nach Atterboms Bericht erzählte: „Jacobi wurde krank vom Lesen der Schelling'schen Schrift gegen ihn und geriet dem Tode nahe“? ⁴⁷⁶.

Im weiteren Verlauf seiner Rede erklärt schließlich der Geist ⁴⁷⁷:

„Hier lernt jeder von dem andern, einer wird dem andern Muster und Vorbild, wenn schon jeder für sich emporstrebt. Wir wünschen nichts, als daß es jedem so wohl werde, wie es uns ist. Aber keiner kann hier hereingelangen, der unfähig ist, die Wahrheit zu hören, der untrennbar an sich selber hangend, nur in-fremder oder eigener Vergötterung glücklich ist“.

Hierin würde man normalerweise wohl nichts anderes erblicken, als die allgemeinen Gesellschaftsregeln einer idealen menschlichen Gesellschaft, allein gerade dies sind die Grundprinzipien der Zusammengesellung von Geistern und Engeln, wie sie Swedenborg immer und immer wieder dargelegt hat ⁴⁷⁸. Wie gestaltet sich nun die Einzelanalyse des vorstehenden Abschnittes?

„Jeder lernt von dem andern“ — nach Swedenborg herrscht im Himmel das Gesetz der Gemeinschaftlichmachung (*communicatio*) aller Neigungen und Gedanken der Geister und Engel untereinander. Jeder lernt wirklich vom anderen, „wenn schon“, wie Schelling sagt, „jeder für sich emporstrebt“, weil jeder Persönlichkeit ist ⁴⁷⁹. Daß die Engelgeister in ihrer Liebe nichts sehnlicher wünschen, als daß „es jedem so wohl werde“, wie es ihnen in ihrer himmlischen Gesellschaft ist, hat Swedenborg als selbstverständlich angesehen. Die Liebe kann gar nicht anders als jedem das Beste gönnen ⁴⁸⁰. Aber das brauchte natürlich kein Gedanke zu sein, den Schelling von Swedenborg übernommen hat; wie der nächste Satz Schellings zeigt, handelt es sich aber gleichwohl darum, denn trotz des allgemeinen Wohlwollens der Geister können, wie es heißt, nur diejenigen zu ihnen hineingelangen, die in der Wahrheit sind und nicht in der Selbstliebe und Selbstvergötterung. Swedenborg hat

ja mit einem erheblichen und imponierenden Aufwand von Vernunft- und Schriftbeweisen und in immer neuen Bildern das zu seiner Zeit besonders eingeschlafene christliche Bewußtsein zu wecken gesucht, daß der Himmel keine Region ist, in die man mit dem Visum des kirchlich abgestempelten „rechten Glaubens“ ohne weiteres aufgenommen werden kann, sondern ein *Zustand* des mit der Liebe zur Liebtätigkeit verbundenen Glaubens, in den man also im genauen Sinne des Wortes gar nicht aufgenommen werden kann, sondern in dem man einfach *sein* muß. Wer also, wie hier der von Schelling abgekanzelte Jacobi, nicht in der Wahrheit ist und sich selbst vergöttert und vergöttern läßt, der ist nicht in diesem Zustand. Ihn *können* die Engelgeister nicht in ihre Gesellschaft aufnehmen, so gern sie ihn aufnehmen würden. Das ist der tiefere, unverkennbar Swedenborg'sche Sinn von Schellings Beschreibung.

Noch bevor jedoch der Gerichtengel seine Rede beendet hat, die trotz der „Sanftmut“, die ihm von Schelling nachgesagt wird, für Jacobi geradezu vernichtend ist, verzieht sich dieser etwas zerknirscht ⁴⁸¹; „Ein guter Entschluß schien sich in seiner Seele zu bewegen, aber, indem er ihn aussprach, verdarb ihn das alte Vorurteil“. Auch das klingt sehr nach Swedenborg, der oft böse Geister und Teufel geschildert hat, die durch eine besondere Erlaubnis gelegentlich mit Engelgeistern sprechen durften, nachdem sie vorher zu diesem Zweck vorübergehend in einen entsprechenden Zustand gebracht worden waren. Auch diese schienen in dem höheren Zustande, in den sie versetzt waren, zunächst wirklich alles einzusehen, was ihnen die Engel zur Belehrung sagten. Aber sobald sie in den normalen Zustand ihres Innern zurückkehrten, verfelen sie wieder in ihre unausrottbaren bösen Neigungen und das denselben entsprechende Falsche, als hätten sie gar keine Belehrungen empfangen.

Jacobi lenkt nun seine Schritte nach einem anderen Geisterhügel, der ⁴⁸²

„fast in der Mitte aller andern, aber doch wie eine Insel, als ein wahres Eiland der Seligen lag, wohin, so schien es, kein Geräusch der übrigen Welt drang. Man sah Menschen mit würdiger Gebeerde auf ihm sich hin und her bewegen, Mütter, welche ihre Kinder vor die festlich geschmückten Altäre brachten, von denen zarte Opferdünfte oder heilige Flammen aufstiegen, Gruppen ruhig spielender Kinder, alle Menschen von heiterer Ruhe; ein eigner Sonnenglanz lag auf dem frischen Grün, und schien von ihm wieder lebendig auszustrahlen; nichts fehlte, was nöthig schien, um das Bild eines *goldenen Zeitalters* zurückzurufen“.

Auch dieser Abschnitt ist für uns wieder in mancher Hinsicht interessant, verrät er doch Schellings Wissen um einige unverkennbare Einzelheiten von Swedenborgs Lehre über die Bewohner der geistigen Welt. Die Geistergesellschaft, die Schelling hier schildert, ist offensichtlich von ganz besonders hoher Art; sie besteht aus den Abgeschiedenen des goldenen Zeitalters, deren Zustand Swedenborg so oft und gern beschrieben hat, und die ihren Wohnsitz in erhabener Einsamkeit haben. Ja, Swedenborg

hebt gerade dies als besonders bemerkenswert an dem Zustand der Engelgeister der „adamischen Urkirche“ (= goldenes Zeitalter) hervor, daß sie fast einsam unter sich sind, weil in ihre hohen himmlischen Regionen heutzutage kaum noch ein Abgeschiedener von der Erde gelange. In seinem Werk über die „Eheliche Liebe“, das, wie bereits oben hervorgehoben, Schelling sicherlich gekannt hat, beschreibt Swedenborg in Nr. 75, wie schwierig es war, im Geiste zu denen aus dem goldenen Zeitalter zu gelangen. Der Berg, auf dem die Abgeschiedenen dieses Zeitalters wohnen, erscheint von einem dunklen und von Irrwegen durchzogenen Wald umgeben. „Dieser Wald ist so beschaffen, damit der Zugang verwahrt werde, denn kein anderes Volk als das uranfängliche wohnt auf diesem Berge“. Der Zustand der Bewohner aber ist der der reinen Unschuld. Daher sagt der Engel, der Swedenborg führt: „Alle Bewohner dieses Berges erscheinen von ferne wie Kinder, weil sie in dem Stand der Unschuld sind, und die Kindheit die Erscheinung der Unschuld ist“.

Die Kenntnis und Übernahme von Swedenborgs Lehre von der goldenen Zeit und dem Zustand ihrer Geister überrascht bei Schelling nicht sonderlich, hatte er sich doch schon seit Jahren nach allen Seiten auf Kundschaft gelegt, Neues über den Mythos von der goldenen Zeit zu erfahren. Dabei ist ihm Swedenborgs Lehre darüber nicht verborgen geblieben, war sie doch gewiß die ausgeprägteste und zugleich wahrscheinlich die tiefsinnigste, die ihm begegnete ⁴⁸³.

Aber noch etwas fällt uns an dem zur Verhandlung stehenden Abschnitt bei Schelling auf. Es zeigt sich hier eine bis ins Einzelne reichende Kenntnis von Swedenborgs Korrespondenztheorie. Die erlauchte Geistergesellschaft Schellings befindet sich nämlich bemerkenswerterweise „fast in der Mitte aller andern“. Nach Swedenborg ist es ein allgemeines Gesetz der geistigen Welt, daß alles Erhabene und Edle sich in der Mitte befindet, während das Niedrigere und Unedlere nach dem Grade seiner Würdigkeit mehr oder weniger die Peripherie bildet. Die Ursache davon ist, daß die „geistige Sonne“ selbst den Mittelpunkt der ganzen geistigen Welt darstellt, und „sich von da . . . in alle Umkreise bis zum letzten fortpflanzt“ ⁴⁸⁴. Das Gesetz aber, das im Ganzen herrscht, liegt auch dem Einzelnen zugrunde, und so stellt der Himmel der adamischen Kirche den Mittelpunkt, oder, was den Gesetzen der geistigen Welt entsprechend dasselbe ist, die innerste oder oberste Region des ganzen Himmels dar, soweit er aus den Abgeschiedenen dieser Erde besteht ⁴⁸⁵.

Wie sich nun Jacobi dieser erhabenen Gesellschaft nähern will, geschieht etwas ganz Verblüffendes ⁴⁸⁶:

„ . . . schon war er dem Umkreis nahe, als sich eine der sonderbarsten Erscheinungen zeigte, die sich höchstens in einer Vision als möglich denken läßt. Indem er nämlich sozusagen in den Wirkungskreis dieser kleinen Welt kam, bildete sich ihm entgegen wie durch unsichtbare Kräfte ein fühl-

barer Widerstand (ihm selbst kam er als eine wahre handgreifliche Mauer vor), der ihn augenblicks bis auf eine bestimmte Weite zurücktrieb. Sowie er nun diese Weite erreicht hatte, schien die repellierende Kraft aufzuhören, oder, wie er sagte, — die Mauer zerfloß vor seinen Augen, die Zurückstoßung ging wieder in Anziehung über; aber, sowie er dem Hügel auf die vorige Distanz sich genähert hatte, begann das Spiel des Zurücktreibens von neuem, welches für ihn wie mit einem fühlbaren Schlag oder Stoß, gleich als wäre er mit dem Kopf gegen eine Mauer gerannt, verbunden war. *Die Gesetze der physischen Natur schienen in die Geisterwelt übergegangen*; es schien, daß, wie leichte Körper von einer elektrisch geladenen Fläche abwechselnd angezogen und abgestoßen werden, ebenso auch leichte Geister von den wirkenden Ausflüssen eines höheren Lebens zwar leicht in Spannung gesetzt und angezogen, aber ebenso bald in einer gewissen Nähe auch wieder von ihnen zurückgestoßen werden“.

Was ist nun an diesem sarkastischen Bilde von Swedenborg hergeleitet? Zunächst einmal die allgemeine Idee, daß jede himmlische Gesellschaft eine „kleine Welt“ für sich ist, wie Schelling sagt, die gegen freche Eindringlinge durch besondere himmlisch-physikalische Gesetze geschützt ist⁴⁸⁷. Schelling ändert diesen Gedanken ein wenig um, indem er die zum Schutz der Geistergesellschaften wirksam werdenden Gesetze der „physikalischen Natur“ entnimmt (Attraktions- und Repulsionskraft). Ferner ist der Gedanke von Swedenborg übernommen, daß sich in der geistigen Welt alle Gedanken sichtbar und nach dem Gesetz der Entsprechungen darstellen, ähnlich wie es dem irdischen Menschen zuweilen im Traum geschieht. Die Kräfte, in deren Wirkungsbereich der Delinquent Jacobi gerät, sind ja an sich unsichtbar, nur ihm selber kommen sie „als eine wahre, handgreifliche Mauer vor“, gegen die er vergeblich anzurennen versucht, die jedoch vor seinen Augen stets wieder „zerfließt“, sobald er durch die „repellierende“ Kraft wieder auf eine bestimmte Distanz zurückgeworfen ist. In einer objektiven Wirklichkeit ist die Mauer also gar nicht vorhanden, und es klärt sich später auf, worin sie eigentlich besteht. Schelling legt Jacobi die Erklärung selbst in den Mund⁴⁸⁸,

„daß nämlich, so oft er göttlichen Dingen sich nähern wollen, der Verstand, der von Natur naturalistisch, atheistisch, dazu ein wahrer Zauberer sey, ihm eine Mauer oder Wand vorgezogen habe, worauf er jederzeit mit fühlbarer Abstoßung, leer und leicht an Erkenntnissen wie zuvor habe abziehen müssen; in einer gewissen Entfernung es aber doch nicht habe lassen können, sich immer wieder den göttlichen Dingen zu nähern; heute aber sey er in einen wahren Wirbel anziehender und abstoßender Kräfte hineingerathen“.

Swedenborg hat solche „Einbildungen“ der Geister ex Auditis et Visis immer wieder beschrieben. Auch nur bei der oberflächlichsten Einsichtnahme in sein Werk kann einem das nicht entgehen. So findet sich denn auch in Swedenborgs Lehre über die Planetenbewohner, welche Schelling kannte, eine überaus bezeichnende und Schellings Schilderung genau entsprechende Geisterszene. Swedenborg schildert hier seine und einiger anderer Geister Annäherung an die Geistergesellschaft eines anderen Planeten. Dabei geschieht folgendes⁴⁸⁹:

„Jene Geister (sc. von einem anderen Planeten) wollten gar nicht an ihren Leib, ja nicht einmal an einen körperlichen und materiellen Gegenstand denken, anders als die Geister unserer Erde; dies war der Grund, warum sie nicht herannahen wollten; aber nach der Entfernung einiger Geister aus unserer Erde traten sie näher und redeten mit mir. Jetzt aber wurde eine Bangigkeit von mir empfunden, welche aus dem *Zusammenstoß der Sphären* entstand; denn *alle Geister und Gesellschaften von Geistern sind von geistigen Sphären umgeben*, und weil diese aus dem Leben der Neigungen und der Gedanken daraus hervorgehen, deshalb, wenn irgendwo entgegengesetzte Neigungen vorherrschen, so entsteht ein Zusammenstoß und hieraus eine Bangigkeit. Die Geister unserer Erde erwähnten, daß auch sie nicht wagten, sich jenen zu nähern, weil, sobald sie sich ihnen nähern, sie nicht nur von Bangigkeit ergriffen werden, sondern es ihnen auch vorkommt, als wären sie an Händen und Füßen mit Schlangen gebunden, von welchen sie nicht eher los werden können, als bis sie zurückgehen. Grund dieser Erscheinung ist die Entsprechung; denn die Geister unserer Erde stellen im Größten Menschen den äußern Sinn, und somit das Körperlich-Sinnliche dar, und dieses Sinnliche wird im andern Leben durch Schlangen vorgebildet“.

Nach dieser Gegenüberstellung dürfte klar sein: Schelling hat dieses von Swedenborg beschriebene Geistergesetz gekannt und, wie man sieht, nicht ungeschickt und mit Phantasie als Waffe im Kampf gegen seinen Feind Jacobi verwendet. In der ganzen Schrift dürfte nichts geeigneter gewesen sein, diesen im höchsten Maße lächerlich zu machen. Wie groß Schelling selbst die Wirkung dieser Waffe eingeschätzt hat, geht daraus hervor, daß er sie etwas weiter unten noch einmal und fast noch erbarungsloser anwendet. Einige Zeit später nämlich läßt er Jacobi sich wieder den wissenschaftlichen Philosophen zuwenden. Er hat bereits wieder *vergessen*, daß er kurz zuvor schon einmal durch sie eine empfindliche Schlappe erlitten hatte — auch ein Zug, der, wie schon oben bemerkt, nach Swedenborgs Darstellung typisch für die bösen Geister ist, die empfangene Belehrungen von guten Geistern einfach vergessen. Jacobi beansprucht nun unter den Philosophen den ihm vermeintlich zustehenden Platz, doch wird ihm folgende Antwort ⁴⁹⁰:

„Eine Stelle unter den wissenschaftlichen Weltweisen kann man nicht anders *einnehmen*, als dadurch, daß man sie *erfüllt*, und was in andern Fällen das *sicherste* Mittel ist, um etwas zu scheinen, ist in dem gegenwärtigen Falle zugleich das *einzige*. Sie scheinen zu glauben, wir können Ihnen diese Stelle geben oder versagen. Beides steht nicht in unserer Macht. Wer Philosoph ist, der ist Philosoph und wenn die ganze Welt dagegen wäre. Es heißt hier: *sapere aude!* *Seyen Sie Philosoph, und Sie werden es seyn*, ist die einzige Antwort, die wir Ihnen geben können“.

Jacobi erhält also wieder dieselbe Antwort, die ihm schon der prüfende Geist früher gegeben hatte: Ein Platz in einer nach dem Gesetz der Geisterwelt geordneten Gesellschaft kann nur einnehmen, wer die inneren Voraussetzungen dafür mitbringt. Doch Jacobi besteht törichterweise darauf, „daß er unter den gegenwärtigen Umständen den Platz nicht wirklich einnehmen könne“. Man dringt nun von Seiten der Philosophen in ihn, den Grund dafür anzugeben ⁴⁹¹.

„Hier zeigte er sich dann als der größte Phantast, indem er schlechterdings behauptete, zwischen der Stelle, wo er sich befinde, und unserem Standpunkte sey ein tiefer breiter Graben, über den es Menschen unmöglich sey hinwegzukommen, obgleich kein anderer das Geringste, das einem Graben ähnlich gesehen hätte, bemerken konnte, und der Boden vielmehr, obwohl ansteigend, doch stetig fortging. Alle Versicherungen des Gegentheils fruchteten nichts, ja sie dienten nur ihm in wahre Angst zu setzen, da er beständig rief: *macht mir nichts weiß, ich sehe den Graben wohl, und wer mir sagt: er ist nicht da, der hat es auf mein Unglück angesehen, indem er hofft, ich werde ihm folgend hineinstürzen und den Hals brechen*“ ^a.

An Jacobis eingebildetem Graben, der seinen „unaufhebbaren Grund“ ⁴⁹² in seinem inneren Mißverhältnis zur wahren Philosophie hat, bewährt sich außer dem Gesetz der sichtbaren Darstellung des Geistigen — Jacobis Mißverhältnis zur wahren Philosophie — in der Geisterwelt wiederum das Grundgesetz des Swedenborg'schen Gesellungsprinzips, wonach sich Gleiche nur zu Gleichen gesellen können: der Philosoph zum Philosophen; der Scharlatan, der „sich immer nur an den Grenzen der Philosophie umhergetrieben“ ⁴⁹³, bleibt unerbittlich von ihnen ausgeschlossen.

Ein letzter und zugleich wohl einer der größten Swedenborg'schen Gedanken, den Schelling in seine „Vision“ hineingewoben hat, ist folgender: er nimmt es Jacobi besonders übel, daß dieser mit den Worten: „Gott bewahre uns vor einem Himmel im bloßen Verstande!“ den Glauben vom Verstande trennt. Darauf wird ihm nun von Schelling folgende Antwort gegeben ⁴⁹⁴:

„Gott bewahre uns aber ebenso sehr vor einem Himmel ohne allen Verstand. — Iren Sie sich nicht! Der Verstand könnte wohl einmal die Rede umkehren und sagen: du schiltst mich unvermögend; du *willst*, daß ich es sey. Dein Neutral-bleiben-wollen mit dem Kopf ist am Ende nichts anderes als deine leidige Herzensträgheit. *Du vermagst nicht das Geringste zu erkennen, da dein Herz nicht dabei ist.* Hier heißt es mit Recht: wo euer Herz ist, da ist auch euer Geist. Was ist wahres Erkennen als Lieben, was lieben anders als das höchste Erkennen?“

Gerade dies ist nun einer der Grundgedanken Swedenborgs ⁴⁹⁵, der sich durch alle seine Werke hindurchzieht und der schon allein ausreichend wäre, ihm einen hohen Rang unter allen Denkern zu verleihen. Es erübrigt sich wohl, dafür einzelne Belege zu bringen, da man sein ganzes Riesenwerk von den „Arcana coelestia“ bis hin zu „Vera christiana religio“ dafür anführen könnte. Schelling benutzt diesen Gedanken gleichzeitig dazu, eine Lanze für die Theosophie im allgemeinen zu brechen, als deren jüngster und kühnster Ritter in deutschen Landen er ja in diesen Jahren um 1810 gelten kann ⁴⁹⁶:

„Meinen Sie, daß vor Gott eine Theilung des Menschen gelte — in Kopf und Herz, Verstand und Vernunft? Du sollst lieben, heißt es, also, da lieben erkennen ist, Du sollst erkennen Gott Deinen Herrn von ganzer Seele und von ganzem Gemüth und mit allen Deinen Kräften; nicht aber Du sollst ihn nur erkennen mit dem Herzen . . .“.

Die Analyse der behandelten Schrift ließe sich in Rücksicht auf das von Schelling verarbeitete Ideen- und Erfahrungsgut Swedenborgs in einigen Punkten noch etwas weiter fortsetzen, doch mag es jetzt genug sein, um als *Ergebnis* festzuhalten:

Schelling hat nach seinem Bruch mit Swedenborgs eigenwilliger Eschatologie an dem Swedenborg'schen Gedanken der „eigentlichen“ Geisterwelt festgehalten. Er hat in seiner Schrift gegen Jacobi viele wesentliche Grundgesetze derselben, vor allem das Geselligsprinzip und das Prinzip der sichtbaren Darstellung des Innern im Äußern, zur Anwendung gebracht. Die dem ganzen Ernst dieser Swedenborg'schen Lehren keineswegs angemessene Behandlung in seiner Spott- und Schmähschrift gegen Jacobi ließe sich als Ausdruck romantischer Ironie oder als beginnende Distanzierung von Swedenborg deuten, wie sie ja seit dem Bruch in bezug auf die Eschatologie tatsächlich vorlag. Nicht zuletzt aber dürfte die Idee, den Streit mit Jacobi in der Geisterwelt austragen zu lassen, auf Swedenborgs Visionen zurückgehen.

5. Schellings Briefe

Natürlich ist es in unserem Zusammenhang von großem Interesse, zu sehen, wie weit die Spekulationen Schellings über Geisterwelt und jenseitigen Zustand mit seinem persönlichen Leben und Erleben verflochten waren. Sollten sie vom Standpunkt einer rationalen Philosophie nur ein „Irrweg“ gewesen sein, wie *J. Dekker* behauptet⁴⁹⁷, so beweisen doch die Briefe, daß Schelling mit seiner ganzen Persönlichkeit dahinter stand. Und wenn es stimmt, daß die Persönlichkeit eines Menschen für Wahl und Gestaltung seiner Philosophie ausschlaggebend ist, so dürften die eigentlichen Lebensanschauungen Schellings — und um solche handelt es sich in seinen intimsten Briefen — für die Würdigung Schellings und seiner Auseinandersetzung mit Swedenborg wichtig genug sein.

Nun sind uns freilich die meisten seiner in den Briefen geäußerten Gedanken über Tod und jenseitiges Leben bereits ausführlich in den besprochenen Werken begegnet, wir können uns daher, auf die Behandlung einiger besonders wesentlicher und *neue* Gesichtspunkte aufzeigen, der Briefstellen beschränken, die deutlich unter dem Einfluß Swedenborgs stehen.

Dabei ergibt sich zwanglos zuerst der oben im Zusammenhang mit Carolines Tod bereits behandelte Gedanke der Wiedervereinigung der Ehegatten nach dem Tode, wie er von Swedenborg zuerst deutlich und lehrhaft ausgesprochen wurde. Es handelt sich um Schellings Brief an Louise Gotter vom 24. September 1809⁴⁹⁸. Diese Stelle ist darum so

wertvoll, weil sie zeigt, daß Schelling schon in dieser frühen Zeit, also noch bevor seine Auseinandersetzung mit Swedenborg zu schriftlichem Niederschlag gekommen war, dessen Behauptung über die ewige Bestimmung der Ehe angenommen hatte und Atterboms Bericht über Schellings Wertschätzung dieser Lehre voll und ganz bestätigt.

Noch in zwei weiteren Briefen bringt Schelling diesen Gedanken zum Ausdruck. Am 13. Juli 1818 schreibt er anlässlich des Todes seiner Mutter an Bruder Karl ⁴⁹⁹:

„Doch tröste ich mich mit dem innigen Bewußtseyn, . . . daß sie mir jetzt näher ist als im Leben; ich bin gewiß, daß sie mich nicht vergißt und auch dort für mich wirkt und thätig ist, wie sie es hier war, und die *vereinigten Seelen unserer Eltern* unsere Schutzgeister seyn werden“.

Am 15. Juli 1818 schreibt er aus dem gleichen Anlaß an seine Schwiegermutter ⁵⁰⁰:

„Meine gute Mutter ist nicht mehr! Wohl ihr! Mitten in der Freude und der ganzen Regsamkeit ihres Thuns und Wirkens hatte sie nicht aufgehört nach der *Wiedervereinigung* mit ihrem vorangegangenen Manne sich zu sehnen, mit dem sie vierzig Jahre in glücklicher Ehe gelebt hatte“.

Mit diesem Gedanken hängt eng zusammen der Swedenborg'sche Grundsatz der Zusammengesellung Gleichgesinnter in der geistigen Welt zu einzelnen, genau von einander unterschiedenen Gesellschaften. Wir haben in unserer Analyse der St. P. V. bereits gefunden, daß Schelling diese Lehre Swedenborgs angenommen hatte. Für „Clara“ gilt das gleiche. In den Briefen finden sich darüber mehrere Stellen.

1. An Pauline Gotter vom 27. Mai 1810 ⁵⁰¹:

„Wie süß ist der Gedanke, daß in einer harmonischen Welt, die wir schon des Gegensatzes wegen nach dieser erwarten müssen, Gleiches und Ähnliches nach dem innern *Verwandtschaftsgesetz* sich finden muß!“

2. An Georgii vom 19. März 1811 ⁵⁰²:

„Anhaltendes Nachdenken und Forschen jedoch hat bei mir nur dazu gedient, jene Überzeugung zu bestätigen, daß . . . eine künftige *Wiedervereinigung bei gleichgestimmten Seelen*, die das Leben hindurch nur eine Liebe, einen Glauben und eine Hoffnung gehabt, zu den gewissesten Sachen gehört . . .“.

(Diese Stelle zeigt deutlich den Zusammenhang der beiden Gedankenkreise: Eheleute bleiben nach dem Tode beieinander oder finden sich wieder, wenn sie „gleichgestimmte Seelen“ sind.)

Es ist nicht daran zu zweifeln, daß gerade diese beiden Gedanken über die Unauflöslichkeit der heiligen Bande der Liebe und Ehe durch den Tod, sowie der Zusammengesellung der wahrhaft Gleichgesinnten im anderen Leben Schelling den meisten Trost in seiner Trauer um die verlorene Gattin gewährt haben. Ja, man könnte vielleicht die Erzählung *H. Heine's* im eingangs erwähnten „Romanzero“ ⁵⁰³ von dem Grönländer, der den christlichen Himmel nur unter der Bedingung annehmen wollte,

daß er dort seine geliebten Seehunde wiederfände, dem Sinne nach auf Schelling anwenden: er hätte mit der Geisterwelt wenig anzufangen gewußt, wenn er nicht sicher gewesen wäre, dort dermaleinst seine Frau wiederzufinden und sich mit ihr in einer ewigen Ehe wiederzuvereinigen.

Diese Erwartung Schellings knüpft sich nur an eine Bedingung, wie er sie in seinem Briefe vom 14. April 1811 an Georgii, der ebenfalls um seine vor kurzem verstorbene Gattin trauerte, zum Ausdruck bringt ⁵⁰⁴:

„Ist es Ihnen beim Tode Ihrer geliebten Gattin nicht ebenfalls so ergangen, daß Ihnen die hohe Beziehung des Leiblichen um vieles klarer geworden ist? Ich habe von je her das Leibliche nicht so herabgesetzt, als der Idealismus unserer Zeiten gethan hat und noch thut; aber in solchem Fall wird uns seine Wesentlichkeit noch in ganz anderer Weise fühlbar. Wir können uns nicht mit einem allgemeinen Fortdauern unserer Verstorbenen begnügen, ihre *ganze Persönlichkeit* möchten wir erhalten, nichts, auch das Kleinste nicht, von ihnen verlieren; wie wohlthuend ist da der Glaube, daß auch der schwächste Theil unserer Natur von Gott an- und aufgenommen ist, die Gewißheit von der Vergötterung der ganzen Menschheit durch Christus“.

Die Bedingung, die Schelling im Sinne Swedenborgs an das Fortleben stellt, ist also, daß die *ganze* Persönlichkeit, mit allem was zu ihr gehört, und nicht nur ein abstraktes Schema ohne Leiblichkeit oder eine „Idee der Seele“, erhalten bleibt, wie er selbst früher geschrieben hatte, sondern mit einem Wort: Fortdauer, die wirklich diesen Namen verdient, ist nur unter dem Bilde der Geistleiblichkeit möglich. Ähnlich ist dieser Gedanke in dem etwas früheren, eigentlichen Kondolenzbrief an Georgii ausgedrückt ⁵⁰⁵, wo Schelling seine feste Überzeugung bekundet,

„daß der Tod, weit entfernt, die Persönlichkeit zu schwächen, sie vielmehr erhöht, indem er sie von manchem Zufälligen befreit“.

Man vergleiche mit diesen Äußerungen nur einmal Schellings frühere Ansichten, wie er sie noch 1804 in „Philosophie und Religion“ ausgedrückt hatte, so wird man den großen Abstand, den er davon unter dem Einfluß der Theosophie im allgemeinen und Swedenborgs im besonderen gewonnen hatte ⁵⁰⁶, erkennen.

II. Die übrigen Lehren

1. Die Schwierigkeiten einer Analyse

Im bisherigen Verlauf unserer Untersuchungen haben wir fast ausschließlich die Auseinandersetzung Schellings mit Swedenborgs Lehren von der Geisterwelt und seiner Eschatologie behandelt. Dazu nötigte uns vor allem die eigenartige Tatsache, daß bisher die Philosophie noch keinerlei Maßstäbe aufgezeigt hat, was denn an Swedenborgs „himmlicher Philosophie“ — wie schon Oetinger Swedenborgs Gesamtlehre

nicht unzutreffend charakterisiert hat — eigentlich „swedenborgisch“ sei ⁵⁰⁷. Man hat sich ja leider im allgemeinen mit der Binsenwahrheit begnügt, daß der große Seher eine in ihrer Art einzige, also unverkennbare Lehre von der Geisterwelt und vom Leben nach dem Tode aufgestellt hat. Diesen *Teil* seiner Lehre — denn mehr ist es ja nicht, und nicht einmal der Hauptteil ⁵⁰⁸ — kann man daher natürlich verhältnismäßig leicht in seiner Wirksamkeit auf andere Geister verfolgen, wie wir am Beispiel Schellings umständlich nachgewiesen haben.

Aber wir sahen ja bei Gelegenheit der Analyse der eschatologischen Probleme bereits, daß Schellings Auseinandersetzung mit Swedenborg von einer viel grundsätzlicheren Art gewesen sein muß. So erkannten wir beispielsweise Schellings weitgehende Übereinstimmung mit Swedenborg hinsichtlich des inneren Aufbaues des Menschen in drei Stufen oder „Potenzen“, ferner hinsichtlich der Geistlichkeit.

Die Frage ist aber, ob diese doch wohl nur in der lebendigen Auseinandersetzung erzielten Übereinstimmungen wirklich auch außerhalb des engeren Bereichs der Eschatologie in seiner eigentlichen Philosophie vorhanden sind — denn die Eschatologie ist ja als Gegenstand der Philosophie zumindest sehr umstritten —, und wenn sie vorhanden sind, ob sie nachgewiesen werden können.

Der erste Teil der Frage kann auf jeden Fall positiv beantwortet werden; ja er müßte sogar a priori so beantwortet werden, da Schelling ein viel zu konsequenter Systematiker war, um nicht zu wissen, daß jede Eschatologie nur gleichsam der Schlußstein eines Gedankengebäudes sein kann ⁵⁰⁹. Er hätte daher die Eschatologie Swedenborgs kaum jemals auch nur der Beachtung wert gefunden, wenn er nicht mit ihren Grundlagen wenigstens annähernd einverstanden gewesen wäre, erst recht natürlich nicht, wenn er diese Grundlagen gar in ihr vermißt hätte.

Wie steht es nun aber mit dem historischen Nachweis dieser Behauptung? — Wir haben oben bereits wiederholt aus *Atterboms* Bericht von seiner Unterredung mit Baader und Schelling über Böhme und Swedenborg hingewiesen ⁵¹⁰. Unter den Lehren Swedenborgs, die den beiden Münchener Freunden nach diesem Bericht den stärksten Eindruck gemacht haben, werden drei von Swedenborgs Hauptlehren genannt, darunter aber merkwürdigerweise gerade nicht seine Eschatologie. Wie wir hervorgehoben haben, ist es ganz sicher kein Zufall — etwa ein Mangel des Berichts —, daß diese bekannteste und im allgemeinen wirksamste Lehre Swedenborgs in *Atterboms* Aufzählung fehlt. Schelling hatte ja in seinen Spekulationen über Geisterwelt und jenseitiges Leben neben den verschiedensten weniger wichtigen eschatologischen Ideen Swedenborgs vor allem dessen Hauptidee von der Auferstehung unmittelbar nach dem Tode — ohne Rücksicht auf das letzte Gericht — zunächst aufgenommen. Aber kaum, daß er sie geäußert, hatte er gerade sie

wieder zurückgenommen und sogar kräftig verneint. Die Gründe dafür fanden wir einmal in Schellings in etlichen Punkten unterschiedlichen Prämissen, zum anderen in einer gewissen *Furcht* vor der kirchlichen Orthodoxie; denn zweifellos ist ja Swedenborgs Eschatologie „häretisch“ und läuft auf eine *völlige Neuorientierung* des ganzen christlichen Weltbildes hinaus. Daß auch Baader dieser Lehre gegenüber den Vorwurf der Häresie erhob, sahen wir bereits oben. Wie hätten die beiden Freunde sie daher Atterbom gegenüber unter die „herrlichsten spekulativen Gedanken“ Swedenborgs rechnen können?

Der Bericht Atterboms stammt aus dem Jahre 1818 und beweist eindeutig, daß Schelling noch annähernd acht Jahre nach seinem im Sommer 1810 erfolgten Bruch mit Swedenborgs Eschatologie intensiv mit dessen übrigen Lehren beschäftigt war.

Der zweite Teil der oben gestellten Frage, *wie* die Beschäftigung Schellings mit diesen Lehren nachgewiesen werden kann, ist schwieriger zu beantworten.

Das erste Hindernis ist folgendes: 1810 galt Schellings Interesse vorzüglich den eschatologischen Fragen, deshalb behandeln die beiden Schriften dieses Jahres — „Clara“ und die St. P. V. — die Lehre Swedenborgs hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, unter diesem Gesichtspunkt. Schellings „Weltalter“ aber, das einzige große Werk, an dem er in den darauffolgenden Jahren bis über die Zeit des Atterbomschen Berichts hinaus unentwegt gearbeitet hat, ist leider Fragment geblieben. Lediglich das Erste Buch wurde einigermaßen druckreif fertiggestellt, aber es behandelt nur die „Vergangenheit“ des theogonischen Prozesses sowie die damit zusammenhängenden Voraussetzungen der Schöpfung, in der selbstverständlichen Annahme, daß diese unsagbar großen Probleme *über* aller Erfahrung dem Menschen zu erkennen möglich seien, damit aber im ganzen ein Thema, das Swedenborg in seinem nüchternen Sinne im Gegenteil als für die menschliche Erkenntnis verschlossen erklärt hat⁵¹¹. Erst das Zweite und Dritte Buch über „Gegenwart“ und „Zukunft“ hätten wirklich Raum für eine breitere Behandlung Swedenborg'scher Ideen gelassen.

Die zweite Schwierigkeit besteht in dem oben erwähnten Mangel an philosophischen Prinzipien zur Beurteilung und Einordnung der Philosophie Swedenborgs. Hinzu kommt, daß diese bisher, wenn überhaupt in ihrer Gesamtheit, so leider fast durchwegs nur vom historischen oder dogmatisch-theologischen Standpunkt aus gewürdigt worden sind. Da unsere Arbeit, wenn auch im weitesten Sinne, kirchenhistorischen Charakter hat, würden wir uns also auf fremdes Gebiet begeben, wenn wir einen eingehenden philosophischen Vergleich des Denkers mit dem Seher wagten. Unsere Untersuchung muß eine historische bleiben. Wir werden uns darum Vorsicht und Zurückhaltung selbst da auferlegen, wo wir meinen, das Ergebnis ließe sich mit Händen greifen.

Atterbom berichtet uns von drei Theorien Swedenborgs, die auf Schelling und Baader Eindruck gemacht haben sollen:

1. „die berühmte Correspondenztheorie“,
2. „die Theorie vom symbolischen Verhältniss der Geschlechter, der Ehe und Liebe“,
3. „Swedenborgs (und Böhmcs) Ansicht von Christus, nämlich, daß der Sohn eigentlich Gott par excellence wäre“ ⁵¹².

Von den beiden letzten Gedankenkreisen wird zudem gesagt, daß sie „in Baaders angefangenem Werke, sowie in anderer Weise in Schellings „Weltaltern“ ausführlich behandelt werden“ sollen.

Sehen wir uns nun nach den Spuren der Auseinandersetzung Schellings mit diesen Lehren Swedenborgs um.

2. Korrespondenzen und Grade

Einen deutlichen Niederschlag der Lehre von den Entsprechungen fanden wir in Verbindung mit der Eschatologie bereits in den St. P. V. Für das zur gleichen Zeit entstandene Gespräch „Clara“ hat schon Ernst Benz die unverkennbare Spur dieser typischen Lehre Swedenborgs aufgezeigt. Bei ihm heißt es ⁵¹³:

„So ruht also hier die geistige Welt in der äußeren, dort die äußere Welt in der inneren. Beide Welten stehen aber zueinander — und hier schlägt der wichtigste Gedanke Swedenborgs durch — in einem Verhältnis der Entsprechung. Das Untere entspricht dem Oberen, alles Irdische hat seine Entsprechung in der geistigen Welt, allem Irdischen wohnt eine Analogie, ein Hinweis auf seine himmlische, geistleibliche Urform inne, und weise ist der, der den Blick ins Wesen tun kann und diese Signatur alles Irdischen und Äußeren lesen und seine geistige Gestalt entziffern kann. Aus dieser Swedenborg'schen Lehre der Analogie wird die romantische Idee von der Natur als Hieroglyphe entwickelt. Dabei ist das Verhältnis der Entsprechung nicht äußerlich und abstrakt gedacht: die irdische Form ist nicht einfach Abriß, Schatten, Analogie der inneren, himmlischen Form, sondern was hier äußerlich ist, ist dort keimhaft, wesenhaft, potentiell, urbildlich, konzentriert in einem „zartesten Auszug“. „Das Zarteste von allem ist göttlich“. Wenn also das Göttliche und Geistige recht eigentlich in jener Welt einheimisch und zu Hause ist, so muß etwas Ähnliches von dem, was uns hier durch das Mittel der Sinne geistig rührt, auch dort angetroffen werden, und zwar der feinste Auszug, geichsam die Würze und der Duft davon“.

Wir brauchten dieser Feststellung, sowie unserer eigenen Untersuchung anhand der St. P. V. nichts weiter hinzuzufügen, wenn es uns nicht darauf ankommen müßte, jeden der wenigen greifbaren Fäden aufzunehmen, um an ihnen in tiefere Zusammenhänge von Schellings Auseinandersetzung mit Swedenborg hineinzukommen. Dieses Vorgehen liegt nahe, wenn man in Betracht zieht, daß nach Atterboms Bericht die

„Weltalter“ von Schelling dazu bestimmt waren, manche Gedanken Swedenborgs zu verarbeiten, daß die hierfür in Frage kommenden beiden letzten Bücher aber nie zustande gekommen sind.

Über das Wesen von Swedenborgs Entsprechungslehre informiert gut die Monographie von Ernst Benz⁵¹⁴. Für unseren Zusammenhang ist aber der Vergleich zwischen der Gestaltung dieser Idee bei Swedenborg und bei Schelling noch unter einem anderen Gesichtspunkt notwendig: Die Entsprechungslehre Swedenborgs wird erst voll verständlich aus ihrem Zusammenhang mit der sogenannten Lehre von den *Graden*, und wenn man sie außerdem zusammen sieht und vergleicht mit der theosophischen Idee der *Geistlichkeit*.

Die Lehre von den Graden fehlt in keinem größeren Swedenborgschen Werk. Besonders ausführlich aber ist sie in „Liebe und Weisheit“ (L. u. W.) behandelt, weniger ausführlich auch in V. C. R. Ersteres ist vielleicht Swedenborgs philosophischstes Werk in seiner visionären Zeit. Eine philosophische Auseinandersetzung mit Swedenborg hätte nach unserem Dafürhalten hier anzusetzen. Auf sehr breiter Grundlage wird dort anhand der „Grade“ oder Abstufungen der Zusammenhang und die Gliederung der gesamten Schöpfung aufgezeigt, deren Grundzug ihre vom Größten bis zum Kleinsten reichende Gottesbildlichkeit ist. Da die Schöpfung nicht aus Nichts geschaffen ist, sondern aus Gott⁵¹⁵, so muß alles Geschaffene auf seiner Stufe auch Gottes Wesen widerspiegeln.

Schelling geht mit der gleichen Voraussetzung an das Problem der Schöpfung heran⁵¹⁶. Seine Polemik gegen die *creatio ex nihilo* hat als verdammliche Ketzerei sogar in den „Hutterus redivivus“ Einlaß gefunden. So beginnt auch er seine Spekulationen über die Schöpfung bei Gott. Es ist erstaunlich, wie ähnlich sie in manchem denen Swedenborgs sind. Nach diesem sind in Gott drei Grade, auch „Höhengrade“⁵¹⁷ genannt, von denen es heißt⁵¹⁸:

„Die Engel begründen dies durch die Wahrheit, daß Unendliches in Gott dem Schöpfer, welcher der Herr von Ewigkeit ist, unterscheidbar Eines ist, und daß Unendliches in Seinem Unendlichen ist und in dem unendlich Unendlichen sich *Grade* befinden . . . , welche gleichfalls in Ihm unterscheidbar Eines sind; und weil jedes in Ihm ist und von Ihm alles erschaffen ist, und das, was erschaffen ist, in gewissem Bilde das darstellt, was in Ihm ist, so folge, daß es nicht ein noch so kleines Endliches gebe, in dem nicht dergleichen *Grade* wären“.

Was sind aber diese drei Grade? Swedenborg sagt darüber⁵¹⁹:

„In dem Herrn sind drei unendliche und unerschaffene Höhengrade, weil der Herr die Liebe selbst und die Weisheit selbst ist, wie im Vorhergehenden nachgewiesen worden. Weil der Herr die Liebe selbst und die Weisheit selbst ist, so ist er auch die Nutzleistung selbst; denn die Liebe hat zum Endzweck die Nutzleistung, welche sie durch die Weisheit hervorbringt. Liebe und Weisheit nämlich ohne Nutzleistung haben keine Begrenzung oder keinen Auslaufpunkt, d. h. es fehlt ihnen ihre Wohnstätte; weshalb man

nicht sagen kann, sie seien und bestehen, wenn nicht eine Nutzwirkung da ist, in der sie sind und bestehen. Diese drei bilden die drei Höhengrade in den Daseinsformen des Lebens“.

Das heißt nun aber, daß Liebe, Weisheit und daraus hervorgehende Nutzwirkung trotz ihrer scharfen Unterscheidbarkeit unzertrennbar sind und nur zusammen bestehen können. Es gibt keine Abstrakta von ihnen. Swedenborg nennt diese drei Grade auch den Endzweck, die Ursache und Wirkung⁵²⁰: „Was die Liebe und Weisheit anbelangt, so ist die Liebe Endabsicht, die Weisheit vermittelnde Ursache und die Nutzleistung ist die Wirkung“. Daraus ergibt sich auch die Rangordnung oder Dignität der Grade untereinander⁵²¹: „Der erste Grad (= Liebe) ist alles in allem der folgenden Grade“. Der zweite Grad (= Weisheit) ist Mittel zum Zweck, um den dritten Grad (= Nutzwirkung) hervorzubringen. Dieser „letzte Grad ist die Zusammenfassung, der Behälter und die Unterlage der vorhergehenden Grade“. Über diesen dritten Grad heißt es⁵²²:

„... daraus folgt, daß die vorhergehenden Grade wenn in ihrem Letzten in ihrem Vollbestand sind; denn sie sind in ihrer Wirkung, und jede Wirkung ist der Vollbestand der Ursachen“.

Das Verhältnis der drei getrennten Grade untereinander, die eigentümliche Ordnung, durch die sie trotz ihrer Besonderheit in Verbindung miteinander stehen, nennt nun Swedenborg die „Entsprechung“, „Korrespondenz“. So kann Gott mit seiner Liebe, Weisheit und deren wirkender Einheit durch die getrennten Grade oder Stufen hindurch bis ins Letzte, ins Materielle hineinwirken. Die drei Grade finden sich also in Gott, dort als unendliche, ebenso wie in allen Bereichen der Schöpfung, in deren kleinsten Teilen und Gliedern.

Auf diesen universalen Prinzipien, die hier natürlich nur in sehr verkürzter Form dargestellt werden konnten, baut sich Swedenborgs gesamte Lehre auf, sodaß es nahezu unverständlich erscheint, daß der Vorwurf, Swedenborgs Philosophie sei nur „wirres Zeug“ und entbehre der eigentlichen Kriterien einer Philosophie, so lange aufrecht erhalten werden konnte.

Martin Lamm hat mit Recht darauf hingewiesen, daß diese Lehre von den Graden nicht erst Swedenborgs theologischen, sondern bereits seinen letzten naturphilosophischen Werken zugrunde lag und schreibt dazu⁵²³:

„Die Lehre von den Serien und Graden dient ja hauptsächlich dazu, diesen organischen Zusammenhang zwischen allem in der Natur näher zu veranschaulichen... Diese Bande der Kontinuität und Analogie, die Hohes und Niedriges, Großes und Kleines, Irdisches und Himmlisches zusammenhalten, sind für Swedenborg das Wesentliche seiner Philosophie... die Aufgabe der Philosophie war und blieb für ihn, die unmerklich dünnen Fäden aufzudecken, die das große Gewebe der Schöpfung bilden“.

Diese Lehre von den Graden ist aber nichts anderes als die höchste uns bekannte Systematisierung der Geistleiblichkeitsidee: Der oberste Grad, die Liebe, ist die „Substanz“, der mittlere Grad, die Weisheit, ist die „Form“, der dritte die Ausübung, Nutzwirkung o. ä., das „subjectum“ oder der Träger. Da es nichts gibt, in dem diese drei Grade nicht sind, so folgt, daß es nichts Formloses, Ungestaltetes, Leibloses gibt. „Denn was ist Substanz ohne Form? Es ist etwas, von dem nichts ausgesagt werden kann, und aus einem Ding, von dem nichts ausgesagt werden kann, kann auch nichts durch Zusammenhäufung gebildet werden⁵²⁴. Demzufolge gibt es auch keine „einfachen Substanzen“, gestaltlosen Ideen etc., wie sie besonders der Rationalismus postuliert hat. Swedenborgs Lehre von der Geistleiblichkeit der Geister und Engel, d. h. der Abgeschiedenen, ist in dieser Grundkonzeption des allgemeinen Verhältnisses der Prinzipien oder „Grade“ verankert und gar nicht für sich zu verstehen.

Merkwürdigerweise sind nun auch Schellings Spekulationen über die drei „Potenzen“ in Gott und im Ganzen wie in den Teilen der nach seinem Bilde konstruierten Schöpfung den Swedenborg'schen Anschauungen in mehr als einer Hinsicht so ähnlich, daß es fast unmöglich scheint, nicht an einen Zusammenhang zu glauben. Swedenborgs drei „Graden“ — Liebe, Weisheit, Ausübung — stehen Schellings drei „Potenzen“ — Identität oder Band, Ideales und Reales — gegenüber. Die zuerst genannte Potenz (die „3. P.“) ist ihrem Wesen nach die göttliche Liebe, die die beiden anderen Prinzipien verbindet; das „Ideale“ (die 2. Potenz) stellt die Liebe in Gott, die expansiv wirkt, dar; unter dem „Realen“ versteht er den „Egoismus“ oder die „Eigenkraft“ mit kontraktiver Wirkung in Gott. Es ist weniger die Definition der drei Prinzipien oder Potenzen bei Schelling, die die Annahme eines Zusammenhanges mit Swedenborg nahelegt⁵²⁵, als vielmehr ihr Zusammenhang untereinander und ihr Verhältnis zueinander.

Das unterste Prinzip (erste Potenz) ist die „Unterlage“ oder „Basis“ des nächsthöheren Prinzips (zweite Potenz), hat also eine dienende Funktion, andererseits ist es aber „eher“ als dieses, da es die Voraussetzung ist, ohne die das höhere Prinzip nicht sein kann⁵²⁶. Die erste Potenz ist die unerläßliche Ebene der Manifestation der höheren, zweiten Potenz. Eben dies ist auch die oben angeführte Lehre Swedenborgs von der Funktion des untersten Grades.

Beide Potenzen sind aber wiederum abhängig von der dritten und bedingen diese zugleich. Ihr Verhältnis untereinander ist einem „Umlauf“ zu vergleichen, „wo immer eines in das andere greift, keins von dem anderen lassen kann, eins das andere fordert“⁵²⁷. Genau so fordern und bedingen einander die Swedenborg'schen Grade. Bei der Betrachtung der Schelling'schen Psychologie im Rahmen der Analyse des

eschatologischen Teiles der St. P. V. erkannten wir, zu welch weitgehender Übereinstimmung mit Swedenborg es auf Grund des gemeinsamen Prinzips kam. Das Potenzen- bzw. Grad-Prinzip wird eben von beiden Denkern in allen Bereichen durchgeführt: In Gott, im Ganzen seiner Schöpfung und in allen einzelnen Teilen derselben. Es gibt daher auch bei Schelling ebenso wenig ein Abstraktum irgendwelcher Art wie bei Swedenborg; Geist und Leib, Ideales und Reales sind immer und überall in der höheren Einheit miteinander zur „Geistlichkeit“ verbunden. Das Reale ist auf allen Stufen des Seins — im Mineral-, Pflanzen- und Tierreich, auf der Stufe des Menschen und in der Geisterwelt — das relativ zum Idealen „tote“, das dunkle, negative Prinzip, oder das „Nichtseyende“. Das Ideale dagegen stellt das lebendige, erregende, das positive Prinzip, kurz das „eigentlich Seyende“ vor. „Ohne (diesen) Gegensatz“, sagt Schelling⁵²⁸, „(ist) kein Leben. Im Menschen und in jedem Daseyn überhaupt ist das nämliche. Auch in uns ist ein Rationales und ein Irrationales (sc. ein anderer Ausdruck Schellings für das Ideale bzw. Reale). Jedes Ding, um sich zu manifestiren, bedarf etwas, was nicht es selbst ist, sensu stricto“. Schelling drückt das Verhältnis der Prinzipien auch folgendermaßen aus⁵²⁹:

„Die bloße Liebe für sich selbst aber könnte nichts seyn . . . denn eben weil sie ihrer Natur nach expansiv, unendlich mittheilsam ist, so würde sie zerfließen, wenn nicht eine kontraktive Urkraft in ihr wäre. So wenig der Mensch aus bloßer Liebe bestehen kann, so wenig Gott. Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn oder die Eigenkraft in Gott ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand gibt“.

Fügt man in diesen Satz Schellings statt „Liebe und Zorn“ Swedenborgs „Liebe und Weisheit“, oder noch deutlicher, „Substanz und Form“ ein, so erkennt man leicht die große Ähnlichkeit⁵³⁰. Freilich hat vor allem auch J. Böhme stärksten Einfluß auf diesen ganzen Gedankenkomplex Schellings gehabt, besonders seine Ideen von der „Natur in Gott“ findet man hier wieder, sodaß der Einfluß Swedenborgs wohl hauptsächlich dagegen abgegrenzt werden müßte. Das ist jedoch ein recht schwieriges Unterfangen, auf das wir uns hier nicht einlassen können. Wir wollen daher unseren Vergleich nicht bis in die Einzelheiten führen⁵³¹. Aber auch so wird das Hineinwirken der Geistlichkeitsidee in der typischen Ausprägung Swedenborgs von den Graden in Schellings Potenzenlehre zumindest wahrscheinlich. Das würde allerdings besagen, daß die Bedeutung der Auseinandersetzung Schellings mit dem „nordischen Geisterseher“ viel höher zu veranschlagen wäre, als man aus der Übernahme einiger eschatologischer Sätze zu folgern hätte. Dann würde auch verständlich, aus welchem Grunde Schelling die „berühmte Correspondenztheorie“ Swedenborgs zu den „herrlichsten speculativen Gedanken“ rechnete.

3. Geschlechtsdifferenzierung, Liebe und Ehe

Ernst Benz weist in seiner Swedenborg-Monographie darauf hin, daß Swedenborgs Lehre über die eheliche Liebe „auf die religiöse Anschauung des 18. und 19. Jahrhunderts und vor allem auf die Auffassung von Liebe und Ehe in der deutschen Romantik und der deutschen Theosophie einen außerordentlichen Einfluß gehabt hat“⁵³². Diese Feststellung wird durch Schellings Auffassung und Beurteilung dieser Lehre in vollem Maße bestätigt, obwohl er sie nicht so in sein System aufgenommen und in ihm durchgeführt hat, wie es nach seiner begeisterten Anerkennung gegenüber Atterbom zu erwarten wäre⁵³³. Dieser berichtet von seiner Unterredung mit Schelling und Baader über Swedenborg: „Was seine Theorie vom symbolischen Verhältniss der Geschlechter, der Ehe und Liebe betrifft, da gestand Schelling heute, daß dieser Artikel von keinem und bei Niemand so wahr und schön behandelt worden sei wie von ihm. Diese Theorie . . . wird . . . in Schellings Weltaltern ausführlich behandelt werden“⁵³⁴. Bedauerlicherweise scheiterte aber zugleich mit dem Werk der „Weltalter“ auch dieser Schelling'sche Plan, und wir haben nirgends mehr als kurze Andeutungen darüber, wie Schelling sich die Aufnahme dieser Lehre Swedenborgs in sein System dachte. Die erste Andeutung findet sich bereits in den St. P. V., und obwohl es sich dabei offenbar nur um einen ersten Versuch handelt, gibt er uns doch einige Hinweise.

Die Voraussetzungen für einen, wie wir betonen, ungefähren Vergleich der Ansichten der beiden Männer über Ehe und Liebe haben wir uns großenteils bereits im vorigen Abschnitt erarbeitet. Beide gehen in ihrer Metaphysik des Lebensprozesses in ähnlicher Weise⁵³⁵ von dem Bild-Gedanken aus, der in aller Mystik und Theosophie eine so große Rolle gespielt hat: Alles Geschaffene ist auf seiner Stufe Abbild Gottes. So versuchen beide Denker übereinstimmend, die Geschlechtsdifferenzierung, Ehe und Liebe aus dem Wesen Gottes zu verstehen. Und zwar sind es die beiden Urprinzipien (Schelling nennt sie gelegentlich, wie die meisten Romantiker, „Pole“, im allgemeinen „Potenzen“ — Swedenborg die „Wesenheiten“ oder „Grade“) in Gott, die sich im Verhältnis der Geschlechter ausprägen. Wie alles, was sich differenziert und als eigene Größe gibt, eines dieser beiden entgegengesetzten Prinzipien in sich zur Herrschaft bringt und repräsentiert — „Liebe oder Weisheit“, „Ideales oder Reales“⁵³⁶ —, so auch die beiden Geschlechter: „Das Geheimniss der Geschlechtstrennung“, sagt Schelling in den St. P. V.⁵³⁷: „ist nichts als die Darstellung des ursprünglichen Verhältnisses der beiden Prinzipien, deren jedes *für sich* reell und insofern unabhängig vom andern ist, und doch nicht ist und nicht seyn kann ohne das andere“; denn jedes Geschlecht als eigene Größe repräsentiert nur *einen* der bei-

den entgegengesetzten Pole und strebt daher zur höheren Synthesis mit dem anderen: „Das Vermittelnde in dieser Dualität, welche Identität, und dieser Identität, welche Dualität nicht ausschließt, ist die *Liebe*“. Gerade so hatte Swedenborg in seinem bedeutenden und doch heute noch so gut wie unbekannten Werk über die „Eheliche Liebe“ das Wesen der Geschlechtsdifferenzierung und Liebe dargestellt⁵³⁸. Auch in dem ersten Weltalterfragment vom Jahre 1811 behandelt Schelling kurz diese Dinge⁵³⁹. Dort stellt er den notwendigen und uranfänglichen geistleiblichen Gegensatz der beiden Prinzipien, wie er sich in allem Geschaffenen findet, dar und erklärt, „daß der Grund des Gegensatzes älter als die Welt, ja so alt als das älteste Wesen selbst sey, daß wie in allem Lebenden so schon im Urlebendigen eine Doppelheit sey, die herabgekommen vielleicht durch unzählige Stufen bei uns als Leibliches und Geistiges, als Finsterniss und Licht, als Feuer und Wasser, oder als männliches und weibliches Geschlecht auftrete“.

Den Gedanken, daß zwischen Gott und der Schöpfung in ihrer Gesamtheit ein ähnliches Polaritäts- und Liebesverhältnis besteht, wie zwischen den Geschlechtern, hat Schelling ähnlich wie Swedenborg ausgedrückt⁵⁴⁰:

„Gott selbst ist mit der Natur durch freiwillige Liebe verbunden, er bedarf *ihrer* nicht, und will doch nicht ohne sie seyn. Denn Liebe ist nicht da, wo zwei Wesen einander bedürfen, sondern wo jedes für sich seyn könnte, wie z. B. Gott, der ja schon *an sich selbst* — *suapte natura* — der Seyende ist, wo also jedes für sich seyn könnte, und es doch für keinen Raub achtet, für sich zu seyn, und nicht seyn will, moralisch nicht seyn kann ohne das andere. Diess ist auch das *wahre* Verhältniss Gottes zur Natur — und nicht ein *einseitiges*. Auch die Natur wird durch Liebe zu Gott gezogen und bestrebt sich daher mit unablässiger Emsigkeit göttliche Früchte hervorzubringen.

Die Erde liebt den Himmel und hat die beständige Sehnsucht nach ihm, wie das Weib nach dem Manne. Gott liebt das Niedere, das Geringere, als er selbst ist, die Natur, weil er nur aus ihr *sich* Ähnliches — Geister — erzeugen kann“.

Die natürliche Schöpfung ist ja nach Swedenborg die „Pflanzschule des Himmels“, die Natur ist also um des Himmels willen da, welcher der eigentliche Endzweck der Schöpfung ist und aus Menschen-Geistern besteht. Wer aber den End-Zweck liebt, der liebt, wie Swedenborg sagt, auch die Mittel. Das *eigentliche* Liebesverhältnis, wie es Schelling zunächst als zwischen Gott und der Natur bestehend zu schildern scheint, bezieht sich nach Swedenborg allerdings nur auf Gott und die Kirche⁵⁴¹; aber auch Schelling räumt ja zum Schluß ein: „Gott liebt . . . die Natur, weil er nur aus ihr *sich* Ähnliches — Geister — erzeugen kann“.

Schließlich hat Schelling noch ein drittes Mal, nämlich im Weltalterfragment der „Sämtlichen Werke“ das Problem gestreift. Wie immer bei Schelling, ist es wichtig, den Zusammenhang der Stelle zu sehen.

Es handelt sich dort um die „Gesichte der zukünftigen, zugleich mit dem Naturwesen zur Erschaffung bestimmten Geister“, also um die „innersten Gedanken“⁵⁴² des Gottes, wie er sich anschickt, die Geisterwelt und zugleich damit die natürliche Welt zu schaffen. Die Stelle lautet⁵⁴³:

„Die Entstehung solcher Urbilder oder Gesichte (sc. in Gott) ist ein nothwendiger Moment in der großen Entwicklung des Lebens, und sind dieselben auch nicht als physische Substanzen, so doch gewiß nicht ohne alles Physische und nicht als leere Gattungsbegriffe zu denken, noch als fertig vorhandene, ohne Bewegung daseyende und gleichsam stehende Formen; denn eben darum sind sie die Ideen, daß sie ein ewig Werdendes und in unaufhörlicher Bewegung und Erzeugung sind . . . und so entquellen dem Innern der schöpferischen Natur diese Urbilder noch immer ebenso frisch und lebendig als vor der Zeit. . . . Ja die Natur hat sich vorbehalten, jenen Moment in der gegenwärtigen Zeit beständig zu erneuern, und zwar durch die einfachsten Anstalten, da die Natur im Weibe den Geist des Mannes, dieser hinwiederum den allgemeinen Welt-Geist an sich zieht, und so auch hier jene *leitende Verbindung und Kette voneinander unabhängiger Glieder* hergestellt ist, wodurch das Letzte fähig wird, in das Erste, und das Höchste in das Tiefste zu wirken; denn ohne unmittelbare göttliche Bekräftigung kann kein Wesen den Lauf seines Daseyns beginnen. Jedes neue Leben fängt eine neue für sich bestehende Zeit an, die unmittelbar an die Ewigkeit geknüpft ist . . .“.

Zur Kennzeichnung der Analogien zu Swedenborgs Lehre läßt sich zu diesem Absatz folgendes sagen: Auch hier zieht sich wieder die Idee der Geistleiblichkeit wie ein roter Faden hindurch. Alles strebt zur Synthetis der vollendeten Geistleiblichkeit; von einer Stufe zur anderen, oder, wie es hier heißt, von einem Glied der Kette zum anderen, wird das volle, das geistleibliche Leben weitergegeben und so die Verbindung vom Ersten zum Letzten und umgekehrt hergestellt, der „Umlauf“, wie es Schelling zuweilen ausdrückt. Die beiden menschlichen Geschlechter in ihrer Vereinigung — das Weib als Verkörperung des Realprinzips zieht im Manne das Idealprinzip an, wird von ihm durchdrungen, der Mann seinerseits ist in dieser Verbindung der auf die noch höhere Synthese mit dem „allgemeinen Welt-Geist“⁵⁴⁴ hinweisende Teil —, beide in ihrer Vereinigung sind also erst das volle Leben, ein ganzer Mensch, wie es ja auch die berühmte Schriftstelle Gen. 2, 24 und Matth. 19, 5 f lehrt. Swedenborg wie auch Böhme (und seine englischen Schüler) gingen in ihrer Metaphysik der Ehe gleicherweise von diesem Wort aus, wenngleich Böhmes Interpretation sehr verschieden von derjenigen Swedenborgs ist, da er im Grunde von der Vorstellung nicht loskommt, daß mit der ganzen Sphäre des Geschlechtlichen die Sünde untrennbar verbunden ist. Ganz anders Swedenborg! Er führt einen völlig neuen Begriff der Keuschheit ein, bei dem das Physische seinen ihm gebührenden, dienenden Platz erhält, und die eigentliche Keuschheit im Geistigen und der wahren (geistleiblichen) ehelichen Liebe⁵⁴⁵ begründet wird. Mit Böhmes Vorstellung konnte Schelling offenbar nichts anfangen⁵⁴⁶,

umsomehr mit derjenigen Swedenborgs. Das zeigt auch seine die Spekulationen über die Ehe abschließende Darstellung der Zeugung. Er vergleicht diesen Prozeß mit dem zuvor geschilderten Vorgang der Zeugung der Urbilder in Gott, die den Beginn der Schöpfung bildet. „Wir wagen es“, sagt er dazu ⁵⁴⁷, „eine der größten Entweihung ausgesetzten Sache mit einem hohen und heiligen Verhältnis in Verbindung zu setzen . . . die schrecklichste Entartung einer großen Natureinrichtung darf nicht verhindern, ihre Urbedeutung zu erkennen“. Die Urbedeutung der Zeugung ist also heilig, sie ist eine Analogie zum Schöpfungsvorgang selbst.

Wir wollen nicht unterlassen, auf den typisch „romantischen“ Charakter dieser Stelle hinzuweisen: Schelling will zeigen, auf welche Weise der Mensch, das Ich, unmittelbar an das Absolute geknüpft ist. Ferner sei auf das schwäbische Geistesgut verwiesen, das sich in dem Kennwort der „Kette“ auch wieder besonders kundtut, mit der das Erste und Letzte der Schöpfung zu einem organischen Ganzen verbunden ist.

4. Christologie und Erlösung

Bei dem dritten Gedanken Swedenborgs, den Schelling nach Atterboms Bericht „ausführlich“ in den „Weltaltern“ behandeln wollte, ist infolge des knappen und unklaren Ausdrucks des Berichts nicht ganz ersichtlich, welchen Gegenstand er eigentlich betrifft. Swedenborg hat ja nicht gelehrt, daß „der Sohn eigentlich Gott par excellence . . .“, sondern daß er *alleiniger* Gott sei, der ins Fleisch gekommene Vater von Ewigkeit nach Jes. 9,5 ⁵⁴⁸. Mit dieser Lehre von der Einheit Gottes, die er mit einem großen Aufwand von überlegenem dogmatischen Denken ⁵⁴⁹ so untermauerte, daß ihr noch heute wegen ihrer Klarheit eine große Zahl von Jüngern anhängen, wollte er dem kaum verhüllten „Heidentum dreier Götter“ in der orthodoxen Trinitätslehre entgegenreten, die die drei „Wesenheiten“ des Einen Gottes zu „Personen“ erhob, die „jede für sich“ vom Menschen angerufen und verehrt werden wollten. Dennoch aber lehrte er nicht einen Christus von Ewigkeit. Die Verwandtschaft von Schellings und Swedenborgs christologischen und trinitarischen Spekulationen besteht wohl vor allem darin, daß beide das herkömmliche *Rechtsverhältnis* zwischen den drei „Personen“ Gottes aufheben (Zorn, Genußnahme durch stellvertretendes Opfer etc.), die Einheit Gottes betonen und die Heilsgesetze — cum grano salis — nach Analogie der Naturgesetze behandeln. Zwar lehnt Schelling es einmal ausdrücklich ab, die drei Personen so ohne weiteres mit den drei Potenzen zu identifizieren ⁵⁵⁰, aber das kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er es de facto doch so durchführt ⁵⁵¹, indem er die Ver-

gangenheit (vorweltliche Periode) als die Periode des Vaters (Gott unter der ersten Potenz) und die Gegenwart als die des Sohnes (Gott unter der zweiten Potenz) und die Zukunft als die des Heiligen Geistes (Gott unter der dritten Potenz) setzt.

Ebenso möglich — oder wahrscheinlicher — ist es, daß mit den von Atterbom zitierten Worten noch etwas anderes gemeint ist. In den St. P. V. heißt es ⁵⁵²:

„Bisher hatten wir die Erniedrigung des Menschen betrachtet. Nun auch seine *Wiedererhebung*. Seine Degradation beruht darauf, daß das Band zwischen A^2 und $A = B$ aufgehoben, und daß er selbst ganz der äußeren Welt anheimgefallen. Diese Kluft kann nicht bleiben, denn sie würde die Existenz Gottes selbst antasten. Aber wodurch ist diese Kluft aufzuheben? Durch den Menschen in seinem jetzigen Zustand nicht. Also nur durch *Gott selbst* — nur Gott kann das Band der geistigen und natürlichen Welt herstellen, und zwar nur durch eine zweite *Offenbarung* ähnlich der ersten in der anfänglichen Schöpfung. Hier tritt also der Begriff von Offenbarung im engeren Sinn als ein philosophisch nothwendiger ein“.

Erläuternd sei zunächst gesagt, was Schelling mit der formelhaften Bezeichnung A^2 und $A = B$ meint. Mit A^2 bezeichnet er das höhere geistige Prinzip oder auch die geistige Welt. Das $A = B$ ist seine Formel für die natürliche Welt, deren geistige Seite er A, deren physische B nennt. Der Satz bedeutet demnach: Die Degradation des Menschen (im Sündenfall) beruht darauf, daß das Band zwischen Geisterwelt und Natur aufgehoben, und er selbst ganz der äußern Welt anheimgefallen ist.

Auch hier liegt also offensichtlich der Geistleiblichkeitsgedanke zugrunde, der ja nicht nur die Schöpfung, sondern Gott selbst mit umfassen soll. Wir wollen keineswegs in Abrede stellen, daß auch andere Denker, vor allem Böhme und Oetinger, maßgeblich auf die Entwicklung dieses Gedankens bei Schelling eingewirkt haben, aber es ist nun einmal der Gegenstand unserer Untersuchung, den Einfluß Swedenborgs ins Licht zu rücken. Dafür, daß dessen Einfluß hier außerordentlich stark gewirkt hat, spricht zunächst einmal die Tatsache, daß die Geistleiblichkeitsidee bei Schelling die gleiche umfassende Spannweite und Konsequenz aufweist, wie bei dem großen Schweden. Er erscheint bei beiden in der Grundlage als eigentliches Prinzip der Schöpfungsordnung und in der Spitze des Systems bei der Begründung der Menschwerdung Gottes. Diese Idee ist so deutlich das Leitmotiv sowohl des Dialogs „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“ als auch der St. P. V. und der „Weltalter“, daß alle anderen Gedanken darauf hingeordnet werden. Unser Abschnitt aus den St. P. V. gibt davon eine deutliche Vorstellung ⁵⁵³. Die dort gegebene Darstellung des Abfalls des Menschen hat ihre Voraussetzung in der Idee der Geistleiblichkeit der Schöpfung und der besonderen Rolle, die dem Menschen bei der Verwirklichung derselben zufällt. Weil der Mensch infolge des Falles „ganz der äußern Natur anheimgefallen“ ist, wurde das „Band zwischen

Geisterwelt und Natur aufgehoben“. So gesehen, mußte freilich der Fall die ganze Schöpfung in höchste Gefahr bringen. Ja, Schelling geht sogar noch weiter, indem er geradezu sagt, „diese Kluft kann nicht bleiben, denn sie würde die Existenz Gottes antasten“. Ganz sicher hängt diese letzte, starke Behauptung zusammen mit der Ablehnung der *creatio ex nihilo*“⁵⁵⁴ und seiner Vorstellung, daß vielmehr der Schöpfungsprozeß eigentlich der Prozeß der *Selbstverwirklichung* oder *Personalisierung Gottes* ist⁵⁵⁵. Auch hierin berührt er sich ja eng mit Swedenborg. Gott ist nicht völlig unabhängig von der Schöpfung, obgleich er nicht mit ihr identisch ist, wie im ordinären Pantheismus. Auch Swedenborg kann sagen: „ . . . Gott ist der Himmel, weil die Engel, welche den Himmel bilden, Aufnehmer der Liebe und Weisheit vom Herrn sind . . . “⁵⁵⁶ und versteht doch den Himmel als Teil der Schöpfung.

Es ist nun keineswegs schwer, den Zusammenhang von Schellings Gedanken über Geisleiblichkeit, Sündenfall (als Gefährdung dieses Prinzips) und Menschwerdung Gottes (als Wiederherstellung desselben) mit Swedenborg aufzuzeigen. Folgende Stelle aus „Himmel und Hölle“ zeigt überraschend viele Parallelen zu der behandelten Stelle aus den St. P. V.⁵⁵⁷:

„(Das Äußere des Menschen) . . . bildet auch das Letzte, in das der göttliche Einfluß des Herrn sich endigt; denn dieser bleibt nicht in der Mitte stehen, sondern dringt bis zu seinem Letzten vor⁵⁵⁸. Hieraus kann nun erhellen, daß im Menschen das Letzte der göttlichen Ordnung ist, und daß er, weil das Letzte, auch die Stütze und Grundlage ist. Weil der göttliche Einfluß des Herrn nicht in der Mitte stehen bleibt, sondern, wie gesagt, bis zu seinem Letzten vordringt, und weil die Mitte, durch die er hindurchgeht, der Engelhimmel ist, das Letzte aber bei dem Menschen ist, und weil es nichts Verbandsloses gibt, so folgt, daß eine solche Verknüpfung und Verbindung des Himmels mit dem menschlichen Geschlecht statt hat, daß das eine durch das andere besteht, und daß das menschliche Geschlecht ohne den Himmel wie eine *Kette ohne Haken*, und der Himmel ohne das menschliche Geschlecht wie *ein Haus ohne Grundlage* wäre⁵⁵⁹ . . . Weil aber der Mensch diesen Zusammenhang mit dem Himmel zerrissen hat, dadurch, daß er sein Inwendiges vom Himmel abwandte und es der Welt und sich selbst zuwandte durch Selbst- und Weltliebe und so sich unten wegzog, sodaß er dem Himmel nicht mehr zur Stütze und Grundlage diene, so ist vom Herrn ein Mittel vorgesehen worden, das dem Himmel die Stelle der Stütze und Grundlage vertreten und auch zur Verbindung des Himmels mit dem Menschen dienen möchte; dieses Mittel ist das Wort“. (Der Logos!)

Über die Analogie der Gedanken kann wohl nach dieser Gegenüberstellung — die übrigens bis zur Ermüdung weit ausgedehnt werden könnte — kaum ein Zweifel bestehen:

1. Die Schöpfung umfaßt Natur und Geisterwelt (d. h. Himmel, eigentliche Geisterwelt und Hölle), die sich zueinander wie Leib und Geist verhalten, d. h. Natur und Menschenwelt (als Exponent der Natur)

sind Grundlage, gewissermaßen *conditio sine qua non* der Geisterwelt, und der Mensch, der „nicht bloss seinem Innern nach in der geistigen Welt, sondern auch zugleich seinem Äußern nach in der natürlichen ist“⁵⁶⁰, ist der Mittler zwischen ihnen, der „Verklärungspunkt“⁵⁶¹, wie Schelling sagt.

2. Durch seinen Fall hat sich der Mensch dieser seiner Aufgabe entzogen, „sich unten weggezogen“, wie Swedenborg sich ausdrückt. Dies bedeutet aber zugleich seine „Degradation“ (Schelling).

3. Die so entstandene Kluft, der Riß zwischen Oben und Unten, zwischen den beiden Erscheinungsformen der Einen Schöpfung, die auf einander angewiesen sind, wie das Haus und das Fundament, kann nicht bleiben. Swedenborg sagt, weil sonst der Himmel ohne Grundlage wäre — das heißt doch nichts anderes, als daß er augenblicks in sich zusammenstürzen würde. Schelling drückt es nur noch drastischer aus mit den Worten, daß das Bestehenbleiben der Kluft „die Existenz Gottes antasten“ würde.

Ernst Benz hat in seinem Aufsatz besonders auf die Bedeutung dieser Swedenborg'schen Ideen für Schellings Darstellung der Erlösung im Dialog „Clara“ hingewiesen⁵⁶²:

„Das Kernproblem, das nunmehr . . . behandelt wird, ist das Verhältnis von Geist und Leiblichkeit. Wohl an keinem Punkt grenzt sich das neue Denken Schellings gegen den abstrakten Geistbegriff der Aufklärung so deutlich ab, wie in der Beantwortung dieser Frage, und wohl an keinem Punkt wird die Einwirkung Swedenborg'scher Gedanken so deutlich wie hier. Das Reich des Geistes ist keine Sphäre der reinen Abstraktion, das Geistige besteht nicht für sich und lebt nicht losgelöst in einer Welt reiner Begriffe, sondern ist überhaupt nur wirklich und existent in seiner Beziehung auf eine bestimmte Leiblichkeit und auf dem Boden einer Leiblichkeit. Der Logos wird Fleisch, und er wird dadurch erst wirklich und wirkungskräftig, daß er Fleisch wird: das ist das Thema, das sich im engsten Anschluß an das Weihnachtsevangelium . . . entwickelt. Durch die Inkarnation des Logos, durch die Menschwerdung des Sohnes ist wieder die ursprüngliche Bezogenheit zwischen dem Geisterreich und der irdischen Welt hergestellt“.

Dies ist nun eine der wichtigsten Lehren Swedenborgs. Die Wieder-verbinding der irdischen und geistigen Welt geschieht, wie die oben zitierte Stelle zeigt, mittelst des Wortes⁵⁶³. Freilich ist auch schon das Alte Testament und das „Alte Wort“ (wie Swedenborg die vormosaische Offenbarung nannte) Wort Gottes⁵⁶⁴, aber erst Jesus Christus, in dem das Wort *Fleisch* geworden ist, hat durch seinen Kampf wider und Sieg über die höllischen Mächte, die, das Band der Einheit beider Welten aufhebend, sich aus der immer wachsenden Bosheit und Ichbezogenheit der Menschheit gebildet und zwischen Himmel und Erde geschoben hatten, die Verbindung wiederhergestellt⁵⁶⁵. Gott selbst geht in Gestalt des Marien-Sohnes, dessen innerste Seele er in allen Versuchungen ist, ins Endliche ein, um die trennenden Sphären zwischen Oben und Unten zu überwinden.

Diese Lehre Swedenborgs klingt auch an, wenn Schelling seine Ansichten über die Christologie und Erlösung in den St. P. V. weiter entwickelt ⁵⁶⁶:

„Die Offenbarung hat verschiedene Stufen; die höchste ist die, wo das Göttliche sich selbst ganz verendlicht, mit Einem Wort, wo es selbst *Mensch* wird, und *gleichsam* ⁵⁶⁷ nur als der zweite und göttliche Mensch wieder ebenso der Mittler zwischen Gott und dem Menschen wird, wie es der erste Mensch zwischen Gott und der Natur seyn sollte . . . Jetzt bedurfte vielmehr der Mensch eines Mittlers. Aber dadurch, daß der Mensch dem geistigen Leben wiedergegeben wurde, wurde ja auch er wieder fähig, Mittler zwischen Gott und der Natur zu seyn; und namentlich in der Erscheinung Christi zeigte es sich, was der Mensch in der Beziehung auf die Natur ursprünglich seyn sollte. Christus war durch seinen *bloßen* Willen Herr der Natur, er in jenem magischen Zusammenhang mit der Natur, in welchem der Mensch ursprünglich stehen sollte“.

Schelling sieht also wie Swedenborg die höchste Stufe der Offenbarung darin, daß Gott selbst ganz ins Natürliche eingegangen ist und sich mit ihm verbunden hat. In „Clara“ heißt es ⁵⁶⁸:

„Allein wenn es wenigstens Eine göttliche Endabsicht ist, daß das Innere soviel möglich im Äußeren dargestellt werde, so sind die beiden . . . gewissermaßen gleich wichtig, und wenn wir uns die lebendige fortgehende Schöpfung gleichsam als einen Umlauf vorstellen dürfen, in welchem beständig das Körperliche ins Geistige erhoben, das Geistige zum Körperlichen herabgesetzt wird, bis beide Elemente mehr oder weniger sich durchdrungen haben und eins geworden sind, so würde dieser Umlauf erst dann seinen wahren Zweck erreicht haben, wenn das Höchste und Geistigste zum Körperlichen herabgestiegen, das Tiefste und Allergröbste aber zum Geistigsten und Verklärtesten emporgehoben wäre. Gerade also auf dieser äußersten Grenze der Welt, wo das Gewächs der Schöpfung gleichsam in die Masse und Körperlichkeit geht, wäre im Lauf der Zeiten *die Erscheinung des Reinsten und Geistigsten* nothwendig gewesen . . . Denn eher kann die Schöpfung nicht ruhen, bis das Oberste wieder zum Untersten gekommen . . .“ ⁵⁶⁹.

Hier ist der Punkt, wo sich Schelling in „Clara“ offen zu seiner Hauptquelle — Swedenborg — bekennt. Es folgt die oben im Abschnitt über die „Quellen etc.“ vollständig zitierte Stelle, die mit den Worten beginnt: „Ich erinnere mich, sagte ich, in früherer Zeit über eben diese Sache auch den nordischen Geisterseher gehört zu haben, *dessen Reden über diesen Punkt mir noch am ehesten Genüge taten*“.

Schelling mußte Swedenborgs Darstellung von der Universalität der Heilstat Christi, wonach zwar viele — vielleicht alle — Planeten des Weltalls von Menschen bewohnt sind, gleichwohl aber die Fleischwerdung auf unserer, besonders äußerlichen Erde, alle anderen Menschheiten anging, natürlich auf das stärkste affizieren, da er — besonders als Romantiker — die Erlösung nur universal denken konnte. Christus als der „Gott par excellence“ mußte ins Fleisch kommen, um den ‚Umlauf‘ der ganzen Schöpfung wieder herzustellen. So hatte auch Jakob Böhme gesagt, daß das Blut des Lammes die ganze Welt „tingiere“.

„Darum“ — so heißt es in „Clara“ 570 — „mußten Engel diese Geburt feiern, und Ehre Gott in der Höhe und Friede auf Erden verkünden, weil das Obere wieder zu dem Unteren gekommen, die lang getrennte Kette wieder geschlossen war“.

5. Universalität der Heilstat Christi

Lehre von den Planetenbewohnern

In unserer bisherigen Untersuchung haben wir uns ausschließlich an Schellings Schriften aus den Jahren 1810 bis etwa 1815 gehalten. In seinen Spätwerken finden sich nämlich — wohl wegen des großen zeitlichen Abstandes und anderer Zielsetzungen — kaum mehr direkte Spuren, die sich mit einiger Sicherheit auf die Einwirkung Swedenborgscher Ideen zurückführen ließen. Lediglich an *einem* Punkte wird noch ein Fortgang der Auseinandersetzung sichtbar, nämlich an Schellings Behandlung von Swedenborgs Lehre über die Planetenbewohner, die er am Schluß von „Clara I“, wie wir gesehen haben, in einem bedeutenden Zusammenhang⁵⁷¹ mit den Worten eingeführt hatte, daß sie ihm „über diesen Punkt . . . noch am ehesten Genüge“ getan habe. Mehr als 30 Jahre später denkt Schelling jedoch anders darüber. Wir wollen zum Schluß diese Veränderung seines Standpunktes noch kurz skizzieren.

In einer Berliner Vorlesung Schellings heißt es⁵⁷²:

„ . . . so naiv es von einer früheren Menschheit war, zu glauben und anzunehmen, daß das ganze Universum, daß auch die zahllosen unserer kleinen Erde so fernen, von ihr so unabhängigen Lichter doch nur zu Nutz und Frommen des Menschen erschaffen seyen, *nicht weniger naiv* ist es, wenn eine spätere Zeit, der übrigens ein größerer Blick in das Weltganze eröffnet ist, voraussetzt, daß es überall in diesem wie auf unserer Erde aussehe, überall menschenähnliche Wesen verbreitet und letzter Zweck seyn sollen . . .“.

Schellings Angriff richtet sich hier zwar in erster Linie gegen die mechanistische Erklärungsweise des Weltganzen, die im Gravitationsgesetz Newtons den Stein der Weisen zur Heilung aller menschlichen Sehnsucht nach Erkenntnis des Ganzen gefunden zu haben meinte, und er führt ihn zum Teil bis in den Ausdruck hinein mit genau den gleichen Mitteln, wie er ihn zuerst schon im Jahre 1804 in einem Aufsatz über Kant (hier allerdings nur andeutend)⁵⁷³ gegen dessen „Theorie des Himmels etc.“, dann in „Clara“ und schließlich in den „Weltaltern“ geführt hatte. Erst in zweiter Linie und auch erst in dieser späten Zeit zielt der Angriff sichtlich zugleich auf Swedenborgs und anderer (z. B. Kants) Lehren von den Planetenbewohnern, deren Sinn es ja war, angesichts der modernen, mechanistischen Kosmologie die Universalität des christlichen Heilsgeschehens zu wahren⁵⁷⁴. In seinem Werk über die „Erdkörper und ihre Bewohner etc.“ hatte Swedenborg seine Antwort auf diese sein ganzes Zeitalter bewegende Frage gegeben, und

Schelling hatte diese in „Clara“ ausdrücklich als die beste bezeichnet und angenommen, wohl weil sie ihm auf halbem Wege entgegenzukommen schien. Aber worum ging es Schelling in seinen kosmologischen Spekulationen? Kurz gesagt, es ging ihm von Anfang an um eine echte Ganzheitsvorstellung des Universums. In „Clara“ schon hatte er lang und breit erklärt, warum er sich in der Frage, „was vollkommener sey, eine endlose Reihe von Welten, ein ewiger Cirkel von Wesen ohne ein letztes Ziel der Vollkommenheit, oder wenn auch das Weltall auf etwas Bestimmtes, Vollkommenes hinauslaufe“, für das letztere entschieden und sich daher bemüht habe, „zuerst die tödtliche Einförmigkeit, die durch die Gelehrsamkeit (sc. das Gravitationsgesetz) in die Welt gekommen sey, wieder hinauszuschaffen“⁵⁷⁵. Hier, wie auch in einem der Weltalterfragmente, bezweifelt er bereits lebhaft⁵⁷⁶, daß die Schwerkraft mit Recht „über den ganzen Weltbau ausgebreitet wurde“ und behauptet demgegenüber, daß sie nur „in einem gewissen Umkreis wirksam sey“⁵⁷⁷. Denn wenn man einmal annehme, daß ein Körper stets nur gegen einen anderen „schwer“ sei⁵⁷⁸,

„so geht es dann, wie es nach dem besonders von Kant und Lambert ausgesprochenen Newtonischen Gravitationssystem allgemein angenommen ist, ins Unendliche fort; denn wo man stillstände, müßte entweder ein Unselbstständiges als letztes angenommen oder vielmehr ein wahrhaft Selbstständiges angenommen werden; jenes aber widerstreitet allen vernünftigen, dieses den angenommenen Begriffen. Schon diess, daß das Newtonische Gravitationssystem in jene leere eingebildete Unendlichkeit hinausführt, und das, was wir in der Gegenwart verlangen, auf die lange Reise eines Fortgangs ins Endlose hinausschiebt, ist Beweises genug, daß diese ganze Theorie auf einem durchaus falschen Grunde beruht. Denn nimmer kann wahr seyn, was auf den Begriff jener falschen Unendlichkeit führt“.

Schelling versucht nun, anstelle dieser „tödtlichen Einförmigkeit“ eines unendlichen, d. h. im Grunde formlosen Weltalls vielmehr dessen Geschlossenheit aufzuzeigen, da „das Geschlossene . . . überhaupt vortrefflicher und herrlicher als das Endlose, ja in der Kunst das Siegel der Vollendung sey“⁵⁷⁹. Bei diesem Bestreben schien ihm nun gerade Swedenborg zunächst entgegenzukommen, denn auch dessen Kosmologie setzt ja in der bestimmtesten Weise die „Endlichkeit“ des Alls voraus⁵⁸⁰, und er gibt in seiner Lehre vom „Großmenschen“ wohl die eindrucksvollste Vorstellung von der Geschlossenheit des geistigen und natürlichen Universums und dem aufs Konkrete und Geformte zielenden Schöpferwillen. Aber noch in anderer Weise schien Schelling Swedenborgs Lehre von den Planetenbewohnern ein homogenes Element zu enthalten. Dieser erklärt nämlich, die Menschheit dieser Erde stelle im „Grossmenschen“ den natürlichen oder äußeren Sinn dar. Dies mußte Schelling vor allem anziehen⁵⁸¹, stimmte er doch mit Swedenborg darin grundsätzlich überein, daß im Menschen die beiden Grundprinzipien der gesamten Schöpfung — das Innere, Geistige (Idealprinzip, 2. Potenz) und

das Äußere, Körperliche (Realprinzip, 1. Potenz) — in ihrer äußersten Gegensätzlichkeit vereint seien, wodurch er — und nur er — zum „Mittler“ oder „Verklärungspunkt“ zwischen dem Oben und Unten taue⁵⁸².

Aber Schellings Kosmologie war doch im *Ganzen* völlig anders, und er konnte sich eben auch die Struktur des natürlichen Weltalls nicht anders als unter dem Prinzip des Gegensatzes vorstellen⁵⁸³:

„Wenn also nach einer Seite des Weltalls die Grobheit des Körperlichen zugenommen und endlich nothwendig ihr Äußerstes erreicht habe, so müsse nach der andern Seite ebenso das rein Dämonische, Geistige vorherrschend geworden und auch in dieser Richtung ein Äußerstes erreicht worden seyn, von dem aus ein Übergang ins rein Geistige stattfinde. Nur so sey das Weltall nach beiden Richtungen wirklich geschlossen“.

Während Schelling aber in „Clara“ noch erklärt⁵⁸⁴: „es ist nun nicht gerade die Meinung, . . . daß jener äußerste Punkt eben in Einen Planeten falle“, sondern, daß allgemein „die untersten Planeten“⁵⁸⁵ die Region der herrschendsten Körperlichkeit sind“, und darauf die Lehre Swedenborgs von den Planetenbewohnern zitiert, verweist er Jahrzehnte später solche Lehren rundwegs „in die Romane“ mit dem Bemerkten, sie seien „für den ernsten Philosophen kein Gegenstand der Beachtung“⁵⁸⁶. Es ist kein Wunder, daß es zu diesem Bruch kam, denn freilich fußte Swedenborgs Lehre von den Bewohnern der Planeten auf der aus Newton'schen Prinzipien entwickelten Kosmologie, die Schelling so sehr zuwider war. In seiner „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ erklärt Schelling darüber hinaus sogar⁵⁸⁷:

„. . . aber selbst vom erbaulichen Standpunkt ist es nicht geboten anzunehmen, daß überall der Prozeß (nämlich der Materialisierung des ersten Prinzips, durch den es zum Gegenstand der Überwindung, der Erhebung in den Geist wird) zu dem gleichen Ende hinausgeführt, überall menschliche oder menschenähnliche Wesen verbreitet seyn müssen. Allerdings ist der Mensch das Ziel und in diesem Sinne alles des Menschen wegen. Ein Letztes soll erreicht werden, aber dieses schließt nicht aus, daß es anderem Raum lasse; vielmehr, *je breiter die Basis*, über die er sich erhebt, *desto mehr leuchtet seine Einzigkeit hervor*“. „Gott hat den Menschen so hoch geachtet, daß der eine Mensch der Erde ihm genug“.

Man sieht also, Schelling versuchte die universale Bedeutung des Menschen und der Heilstat Christi von Anfang an im Grunde auf einer anderen kosmologischen Grundlage zu errichten. Während Swedenborg als echter Naturforscher nicht daran dachte, die Gesetze des natürlichen Kosmos, an deren Erforschung er ja selbst beteiligt gewesen war, gegenüber dem geistigen Kosmos einzuschränken, als dessen eigentlichen „Kolumbus“ man ihn nicht ohne Berechtigung bezeichnet hat, hat Schelling dies versucht und sich damit auf einen sehr schwankenden Boden begeben. So läßt sich denn heute, 100 Jahre nach Schelling feststellen, daß wohl Swedenborgs Theorie von den Planetenbewohnern nach wie

vor im Bereich der diskutablen Möglichkeit liegt — erinnert sei nur an das Wiederaufleben der Debatte um die Planetenbewohner angesichts der Pläne zur Erforschung des Weltenraumes —, Schellings *Begründung* seiner Ablehnung jedoch von der modernen Forschung überholt worden ist.

C. Schluß

Die Prinzipien von Schellings Kritik an Swedenborg Ausblick

Wie Schelling sich mit dem *Inhalt* der Swedenborg'schen Lehren auseinandergesetzt und welche Kritik er daran im Laufe der Zeit geübt hat, haben wir nun so weit als möglich gesehen. So bleibt uns zum Schluß noch die Frage der Berechtigung dieser Kritik, d. h. hat Schelling damit allenfalls gültige Prinzipien zu der so notwendigen Prüfung der Anschauungen des Sehers erarbeitet?

Gehörte die grundsätzliche Anerkennung der Möglichkeit eines Verkehrs mit der Geisterwelt in der Art Swedenborgs — und damit zugleich die Anerkennung der „Objektivität“ des dadurch Geoffenbarten — für Schelling zu den „Selbstverständlichkeiten“ seines erkenntnistheoretischen Rüstzeugs, so fragt es sich nun, wie er seine Kritik unter diesen Voraussetzungen überhaupt rechtfertigte —, schließlich war er ja selbst kein „Geisterseher“ und hatte daher nicht die Möglichkeit einer Nachprüfung der Offenbarungen Swedenborgs „ex auditis et visis“. Es möchte ja doch scheinen, daß aus diesem Grunde die Anerkennung einer solchen Gabe unausweichlich dazu zwingt, kritiklos *alles* anzuerkennen, was deren Träger behauptet. Hier liegt auch die prinzipielle Schwierigkeit jeder Kritik an Offenbarungen. Das wußten nicht erst Kant⁵⁸⁸ und Fichte, sondern bereits die Gemeindevorsteher und -Ältesten in der nachapostolischen Zeit, als sie begannen, Dämme gegen die freie Prophetie in ihren Gemeinden aufzurichten. Ja, das wußte bekanntlich schon *Paulus*, obwohl er doch wahrlich kein Gegner von Offenbarungen war und selbst mit seiner Verkündigung weithin davon zehrte. Sein Wort „die Weissagung verachtet nicht, *prüfet* aber alles, und das Gute behaltet“ (1. Thess. 5, 20 f.) ist aus lebendigster urchristlicher Erfahrung gesprochen; *Oetinger* hat es daher zum Leitsatz seiner Kritik an Swedenborg gemacht⁵⁸⁹. Des Paulus weitere Regel „hat jemand Weissagung, so sei sie dem Glauben gemäß“ (Röm. 17, 7) ist an sich wohl als Maßstab für solche Prüfung geeignet, jedoch nur unter der Bedingung,

daß der Glaube selber „echt“, d. h. mit dem, woran geglaubt werden soll, identisch ist. Zu fragen wäre: Haben wir heute — angesichts der Zertrümmerung des echten „katholischen“ Glaubens seit der Zeit der Urkirche und der immer weiter vorangetriebenen Relativierung aller Glaubensgrundlagen und -wahrheiten — noch solchen Glauben? Ja, zwangsläufig bleibt alle dogmatische und bekenntnismäßige Fassung des zentralen Ereignisses der Menschheitsgeschichte an bestimmte menschliche Voraussetzungen gebunden, und jeder, der sich den Blick für das Ganze nicht verschließt, wird dies in der Wirklichkeit der unzähligen christlichen Konfessionen bestätigt finden. Wer ihm sich freilich verschließt und sich damit auf den menschlich so begreiflichen Standpunkt stellt, sein konfessionelles Bekenntnis sei *der* Glaubensausdruck schlecht hin, der hat es leicht, mit visionären Offenbarungen gleich denen Swedenborgs fertig zu werden, — es fragt sich nur, ob er am Ende Recht damit behält und ob er nicht etwa das nämliche tut, was man dem Vogel Strauß zuschreibt, nämlich daß er den „Kopf in den Sand steckt“, um die unangenehme Wahrheit nicht sehen zu müssen.

Schelling gehörte als romantischer Philosoph natürlich nicht zu dieser Gruppe, er hat daher die Schwierigkeit der Frage vielleicht doppelt empfunden. Ebenso wie ihm ging es auch manchen seiner bedeutendsten Zeitgenossen, die über den einseitig-dogmatischen und konfessionellen Standpunkt hinausstrebten und dabei viele Lehren Swedenborgs angenommen hatten — freilich nur, soweit sie ihnen *subjektiv* und oft genug unter starker Verfärbung genehm waren. So hat sich denn ein ganzes Zeitalter, das die Ungesicherheit und geschichtliche Relativität der traditionellen Maßstäbe wohl empfand, und das dem großen nordischen Gelehrten und Seher den schuldigen Respekt weder versagen konnte noch wollte, nach einer anderen Möglichkeit der Rechtfertigung für seine subjektive Kritik umgesehen. Diese Möglichkeit lag auf der Hand: es war gewissermaßen nichts natürlicher, als daß sich der „Kolumbus“ der geistigen Welt⁵⁹⁰ von den Eingeborenen des entdeckten fremden Kontinents, unter denen natürlich ganz unzuverlässige und lügnerische Geister waren, zuweilen einen Bären aufbinden ließ.

In diesen Chor der Zeitgenossen stimmten nun, wie Atterboms Bericht zeigt, Schelling und Baader mit ein⁵⁹¹: „... über den Letzteren (sc. Swedenborg) äußerte er (Baader) sich sowohl, wie Schelling mit der größten Hochachtung; was sein Geistersehen betrifft, so waren sie derselben Ansicht . . . nämlich, daß er wirklich mit Geistern aus einer andern Sphäre wie der sichtbaren Communication gehabt habe . . ., aber daß diese Geister oft von ganz unzuverlässiger Beschaffenheit waren und nicht immer aus der reinen Lichtregion stammten⁵⁹².

Abgesehen davon, daß Swedenborg eine solche Relativierung seiner Offenbarungen vorausgesehen und daher immer wieder betont hat, daß

er alle Offenbarungen „allein vom Herrn“ während des Lesens des Wortes erhalten habe⁵⁹³, zeigt dieser Bericht, daß Schelling seine erste, offenbar noch unkritische Anerkennung der Gabe Swedenborgs nach der kritischen Auseinandersetzung mit dem Inhalt seiner Offenbarungen⁵⁹⁴ wesentlich eingeschränkt hatte. Ja, diese Einschränkung war für ihn wie Baader u. a. geradezu die *Voraussetzung* seiner Kritik, die aber eine immanente Kritik bleibt, nicht die Lehre von der geistigen Welt als solche kritisiert, sondern nur die Geister, indem er erklärt, die Geister, auf welche Swedenborgs Visionen zurückgingen, seien zwar echt, aber nicht von dem oberen Rang, den Swedenborg ihnen zumißt, sondern von einem niedrigeren.

Zu der sachlichen Seite dieser Kritik läßt sich wohl mit Recht folgendes sagen: Sie genügt keineswegs den oben bezeichneten Forderungen einer „objektiven“ Kritik, sondern ist rein subjektiv geblieben. Schellings philosophischer Standpunkt ist zudem heute, — nicht zuletzt durch die Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, die er so offensichtlich mißachtet hat — in vielen Punkten überholt⁵⁹⁵. Abschließend muß daher festgestellt werden, daß Schelling, aufs Ganze gesehen, wenig zu der bis heute ausstehenden Gewinnung gültiger philosophischer und theologischer Grundsätze zur Beurteilung der Lehren Swedenborgs aus der Wahrheit beigetragen hat. Für seine eigene philosophische und religiöse Entwicklung hingegen ist die Begegnung als durchaus fruchtbar zu bezeichnen.

Anhang

1. K. C. F. Krause und Swedenborg

Der Philosoph Krause ist, wie bereits bekannt ⁵⁹⁶, in vielfacher Hinsicht Swedenborg verpflichtet. In der langen Zeit seiner Bekanntschaft ⁵⁹⁷ und Auseinandersetzung mit dem Seher ist er in seiner Kritik nicht immer gleich geblieben, wohl aber weisen seine Schriften — mit Ausnahme derjenigen aus der frühesten Zeit — gleichbleibend viele Analogien zu dessen Ideen auf. Hier seien nur einige der auffallendsten genannt: die Idee des allgemeinen *Geisterreichs* unter dem Bilde des *Grossmenschen* („*maximus homo*“) ⁵⁹⁸ mit *Teilmenscheiten* ⁵⁹⁹ und „*einzelnen Gesellschaften*“ ⁶⁰⁰. Dieser Ideenkreis kann wohl mit Recht zu den Grundlagen von Krauses „*Lebenlehre*“ gerechnet werden. Auch in seinen Gedanken eines „*Menschheitsbundes*“, die sicher die vollkommensten unter den mannigfachen — meist rein schwärmerischen — Ausprägungen dieses deutschen und europäischen Wunschtraumes aus der Zeit des Wiener Kongresses sind, zehrt er weitgehend von Swedenborgs Lehre vom „*maximus homo*“. Ebenfalls das, was er in seinem „*Urbild der Menschheit*“ ⁶⁰¹ über Liebe und Ehe sagt, und was nach seinem Schüler und Apologeten *Paul Hohlfeld* „das Tiefsinnigste und Schönste, was jemals auf Erden über Liebe und Ehe gesagt worden ist“ sein soll, ist sehr stark von Swedenborgs „*Ehelicher Liebe*“ inspiriert. Das ließe sich nicht nur an den Grundprinzipien, sondern an vielen Einzelheiten nachweisen. Die Aufzählung könnte lange fortgesetzt werden, wir wollen jedoch noch einen Blick auf die Stadien seiner Beurteilung der Sehergabe Swedenborgs werfen, wie sie uns in zweien seiner Werke begegnen.

1. Krauses Urteil über Swedenborg in seinen Göttinger Vorlesungen über die „*Lebenlehre*“. Dort heißt es ⁶⁰²:

„Swedenborg, ein tiefdenkender und geistreicher Forscher, hielt seine Phantasieanschauungen über das Verhältnis der Menschheiten verschiedener Himmelskörper und über das Verhältnis der rein geistlichen Mittheilung der Geister, der Lebhaftigkeit seiner Phantasie wegen, für historische Wahrheit und konnte in dieser Überzeugung wohl in guter Meinung ein übrigens geistreiches Werk schreiben: von den Bewohnern der Planeten dieses Sonnen-

systems. Man muß aber die wissenschaftlichen Ahnungen dieses Mannes von der erwähnten Selbsttäuschung durch Phantasiebilder unterscheiden, und in dieser Hinsicht hat Niemand richtiger Swedenborg gewürdigt, als Kant in seiner schon oben erwähnten Schrift: Träume eines Geistersehers, in welcher Schrift Sie auch viele geistreiche Vernunftahnungen über den soeben abgehandelten wichtigen Gegenstand finden werden" 603.

In einer Anmerkung hierzu heißt es 604:

„Nur erst einige wenige lebensmagnetische inhelle Seher haben behauptet, mit Geistern und Menschen anderer Himmelskörper, als diese Erde ist, in individuellem Verhältnis der Mittheilung zu stehen; unter diesen in neuerer Zeit Swedenborg, der auch eine geistreiche Schrift verfaßt hat von den Bewohnern der anderen Himmelskörper, worin er seine angeblichen Erfahrungen hierüber mittheilt. Dann eine inhelle Person, deren Wahrnehmungen Römer, 1821, beschrieben hat; und in diesen Tagen Dichter und Arzt Kerner und der Philosoph Eschenmayer in Druck gegeben haben. — Wir können aber hier in dieser philosophischen, von aller Erfahrung unabhängigen Betrachtung ewiger Wahrheiten die Aussagen und Behauptungen der erwähnten Hellsehenden ganz auf sich beruhen lassen, ohne darüber abzusprechen. Denn die hier behauptete ewige Wahrheit gilt mit Bestimmtheit, wenn auch alle einzelne, individuelle Erfahrungen nur eitle Täuschungen wären. Auf ähnliche Weise urteilt hierüber Kant in seiner Schrift: Träume eines Geistersehers, vorzüglich in Anschauung Swedenborgs“.

Krause erkennt also zu diesem Zeitpunkt die Bedeutung Swedenborgs als eines „tiefdenkenden und geistreichen Forschers“ wohl an, beruft sich jedoch im Hinblick auf seine Visionen auf das negative Urteil der „Träume“ Kants, und erklärt seine eigenen, an Swedenborg entwickelten Theorien als Wahrheiten a priori.

2. Kurz vor seinem Tode hat er, im Januar 1832, in München durch seinen Freund Dr. J. M. C. G. Vorherr ein Büchlein unter dem Titel „Geist der Lehre I. Swedenborgs. Aus dessen Schriften. Mit einer katechetischen Uebersicht und vollständigem Sachregister“ herausgeben lassen. Es ist unseres Wissens zur Zeit nur noch in einem einzigen Exemplar erhalten, nachdem das zweite, der Münchener Bibliothek gehörende, durch die Kriegerereignisse abhanden gekommen ist. Wir wollen daher die interessante Vorrede Krauses, aus der auch seine seit der Göttinger Zeit veränderte Stellungnahme zu Swedenborg und insbesondere auch zu Kants „Träumen“ ganz klar hervorgeht, im folgenden zum Abdruck bringen⁶⁰⁵. Lediglich den Lebenslauf Swedenborgs auf den Seiten V—VII lassen wir aus. Dieser „Geist der Lehre I. Swedenborgs“ — alles in allem 162 kleine Seiten — enthält: a) einen Brief Krauses an den Herausgeber Vorherr, b) Krauses Vorrede „an den Leser“, c) die Lehren Swedenborgs⁶⁰⁶, d) I. Swedenborgs Lehre, kurz in Frag' und Antwort dargestellt, e) Sachregister.

Die ganze Art der Darstellung, das sorgfältige Register und der „Katechismus“ zeugen — wie Krause zudem ausdrücklich hervorhebt — von einer langjährigen intensiven Beschäftigung mit den Lehren des Sehers.

„An den Leser. — . . . Seit seiner „Erleuchtung“ im Jahre 1743 gab er nun seine theologischen, in einer eigenthümlichen und schönen lateinischen Sprache verfaßten Werke heraus, die er auf eigene Kosten drucken, und zum Besten wohlthätiger Anstalten verkaufen ließ, da sein äußerer Wohlstand ihm diess gestattete. Sein wichtigstes Werk: *Vera christiana religio etc.* Amstelod. 1771 ist sein letztes. Er starb zu London den 29. März 1772.

Rein wissenschaftlich betrachtet, reiht sich Swedenborgs System den spiritualistischen und idealistischen *dogmatischen* Systemen an, und verdient dieselbe Beachtung als z. B. Malebranche. Wollte man sagen, daß er darum als Philosoph nicht berücksichtigt zu werden verdiene, weil er sein System auf die Grundlage der Religionsurkunden der christlichen Kirche und auf seine angeblichen persönlichen innern Offenbarungen errichtet habe, so müßten alle Tiefdenker des Mittelalters, und alle neuere Philosophen, die ein Ähnliches thun, gleichfalls unbeachtet bleiben. Und ist die Lehre jener Religionsurkunden nicht an sich selbst auch für die reine Vernunftwissenschaft der gewissenhaftesten Beachtung werth? Auch ist es in Ansehung der Wissenschaftlichkeit eines *dogmatischen Systemes* der Hauptsache nach gleichgültig, ob die ersten Voraussetzungen desselben auf einer schon vorhandenen geschichtlich gegebenen Urkunde, die als Satzung durch Autoritätsglauben angenommen wird, oder auf eigene Satzungen, und angebliche Axiome, des Urhebers des Systemes selbst gegründet werden. Das erstere Verfahren hat sogleich den Beifall aller Gläubigen für sich; das letztere fordert Glauben an die persönliche Einsicht und Unfehlbarkeit der Vernunft in dem Urheber des Systemes. Allerdings soll aber und kann die Wissenschaft ohne allen äußerlichen Autoritätsglauben vor und über jeder geschichtlich überlieferten urkundlichen Satzung erforscht und gebildet werden.

Es ist hier nicht der Ort, hierüber ein Mehres und Tieferes auszusprechen, sowie es auch den Zweck vorliegender Schrift nicht berührt, was man von Swedenborgs merkwürdigen inneren Zustände denke, welchen übrigens der Verfasser des vorliegenden Auszugs gründlich zu verstehen und zu würdigen sich bewußt ist. — Die Würde eines ehrlichen, wahrheitsliebenden, frommgesinnten Mannes ist Swedenborg, soviel der Verfasser weiß, von keinem, selbst achtbaren Manne, abgesprochen worden. Wenn aber Kant (man s. *Träume eines Geistersehers* erläutert durch *Träume der Metaphysik* 1766) Swedenborg den Erzphantasten unter allen Phantasten nannte, so geschah dieses aus einer, des großen Denkers nicht würdigen, Übereilung.

Der hier folgende Abriss der Lehre Swedenborgs macht nicht Anspruch auf philosophische Kunst der Entwicklung, sondern die Absicht ist, in einem wortgetreuen, volkverständlichen Auszuge, nach der von Swedenborg selbst erwählten Ordnung und zugleich in einer reindeutschen, vom gewöhnlichen Sprachgebrauch sich so wenig als möglich entfernenden Sprache als Hauptpunkte dieser Lehre darzulegen, sodaß nicht nur jeder wissenschaftlich Gebildete, sondern auch jeder der Ahnung der ewigen Wahrheit empfängliche Mensch Swedenborgs Lehre richtig im eigenen Geiste erfassen und sie beherrzigen könne. Daher ist in der folgenden Darstellung nichts Erstwesenliches weggelassen, aber auch Nichts, — *nicht ein Wort*, dazugesetzt worden. Der Verfasser hat nichts von dem Seinen hinzugethan, nichts wegen des Seinen hinweggelassen; — und somit dem Leser in Nichts vorgegriffen.

Der Verfasser dieses Abrisses ist nicht Mitglied oder Anhänger der von Swedenborg gestifteten neuen Kirche; auch als Wahrheitforscher ist er dem Swedenborg'schen Systeme, als Ganzem, nicht zugezogen, stimmt aber wohl in mehreren Hauptlehren mit selbigem überein; auch ist er nicht ein Lehrer oder Beamter irgendeiner christlichen Kirchengemeinschaft, obwohl er die christliche Theologie studiert hat. Ihm lag es seit mehr als dreißig Jahren

ob, eine gleichförmige Übersicht der Lehren aller christlichen Confessionen und Hauptparteien zu gewinnen, und auch in dieser Hinsicht die ganze Erscheinung des Christenthumes in's Auge zu fassen.

Allen Menschen von lauterem Wahrheitssinne, Christen und Nichtchristen kann dieser „Geist der Lehre Swedenborg's" willkommen seyn; obwohl Viele von Denen, welche ausschließend eigenthümlichen Lehrsätzen verschiedener christlicher Parteien zugethan sind, auch diesen Auszug verwerfen werden, sowie sie das ganze Streben Swedenborg's, und alle seine Schriften als ketzerisch und schismatisch verachten und wegwerfen. — Möchten doch alle christlichen Parteien in der einfachen, frommen Sittenlehre übereinstimmen, welche Swedenborg so lichtvoll und eindringlich ausgesprochen hat; und darin: daß die Erfüllung der Gebote Gottes in Liebe wahres Christenthum ist!

Die Quellen dieses Auszuges sind folgende:

- 1) Swedenborgs Schriften selbst, welche der Verfasser seit dem Jahre 1802 und deren mehrere er im lateinischen Originale, einige mehrmal, gelesen hat.
- 2) Vornehmlich: *Vera christiana religio*, auch in der Übersetzung: *Die Christenreligion in ihrer Echtheit*, Tübingen 1831 (1r Theil).
- 3) Am meisten: *De nova Hierosolyma et ejus doctrina coelesti*, Lond. 1758, unter dem Titel: die neue Kirche des Herrn und ihre himmlische Lehre, übersetzt von L. Hofaker, Tübingen 1830. Dieses Werk wurde hauptsächlich zum Grunde gelegt, auch weil der deutsche Ausdruck den Sinn des Originales treu wiedergiebt.
- 4) Immanuel Swedenborg's theologische Werke, Auszug seiner sämtlichen Schriften. Leipzig 1789 (Aus dem französischen: „*Abrégé des ouvrages d'Em. Swédenborg, contenant la doctrine de la nouvelle Jérusalem — Céleste, précédé d'un discours ou l'on examine la vie de l'auteur, le genre de ses écrits, et leur rapport au temps présent*“. A Stockholm et a Strassbourg, chez Treuttel, 1788 LXXI. et 396 pp.
- 5) *Vom Himmel, der Geisterwelt und der Hölle*, aus dem 1758 lateinisch erschienenen Originale übersetzt und mit Anmerkungen u. s. w. begleitet, 1775. In dem Vorberichte dieser Übersetzung, so wie in jenem der französischen Ausgabe: „*Les merveilles du ciel et de l'enfer et des terres planétaires et astrales etc.*“ (von J. A. Pernetty, Berlin 1782, 2 Theile) finden sich, neben interessanten biographischen Notizen über Swedenborg, vollständige Verzeichnisse seiner hinterlassenen Manuscripte und gedruckten Werke, von welchen letzteren Dr. J. F. Immanuel Tafel zu Tübingen vom Jahre 1823 an bis zum J. 1831 bereits sechs Bände unter dem Titel: *Göttliche Offenbarungen* bekannt durch Im. Swedenborg u. s. w., in einer wohl gelungenen Übersetzung herausgegeben hat. Das „*Magazin für die Neue Kirche*, 1. und 2. Heft 1829 f“ und „*Einige schlichte Antworten auf die Frage: Warum nimmst du das Zeugnis Swedenborgs an? 1826*“, von demselben Verfasser, enthalten Vieles Wissenswerthe und Lehrreiche für Alle, die an Swedenborg's Wirken Antheil nehmen. — Der dritte Band der *Encyclopädie der Freimaurerei etc.* Leipzig 1828, enthält ebenfalls einen lesenswerten Artikel über Swedenborg und dessen Schriften.

Am 16. Januar 1832.

Der Verfasser.

Zum Schluß sei noch auf eines hingewiesen: Im gleichen Jahre, 1832, schrieb auch Fr. Baader, der ja im Gegensatz zu Schelling Krause freundschaftlich zugetan war, seine kurze Abhandlung „Über eine Behauptung Swedenborgs, den Rapport der irdisch-lebenden Menschen mit Geistern

und Abgeschiedenen betreffend“ (WW Bd. 4, S. 201—208). Es liegt im Bereich der Möglichkeit, daß beide sich über ihre Absicht und Ansicht bezüglich Swedenborg zuvor verständigt haben.

Nachtrag: Kurz vor Abschluß der vorliegenden Arbeit spielt uns der sogenannte Zufall ein Buch aus dem Renatus-Verlag in Lorch (Württ.) in die Hände, dessen Verfasser Dr. J. M. Vorherr sein soll, das sich aber sowohl nach Titel als Inhalt als völlig identisch mit dem Krause'schen Büchlein erweist. Lediglich Krauses nur mit dem Anfangsbuchstaben „K“ unterzeichneter Brief an seinen Freund Vorherr in München ist in der Neuauflage weggefallen, — wohl weil der Verleger nichts damit anzufangen wußte, oder auf Grund anderer, unbekannter Vorfälle ⁶⁰⁷.

Der Herausgeber Vorherr entwickelte sich also im Laufe der Zeit zum „Verfasser“ des Krause'schen Büchleins, das mithin seit manchen Jahren unter falschem Namen und Titel auf dem Meer der Literatur umhersegelt. Um die Sache über allen Zweifel zu erheben, drucken wir im folgenden noch Krauses Brief an Vorherr ab, wie er der Ausgabe von 1832 vorangestellt ist:

„An Herrn Dr. I. M. C. G. Vorherr zu München.

Hier, mein geliebter Freund, empfangen Sie den kurzen Abriß der Swedenborg'schen Lehre, den ich verfaßte, ehe mir Ihre persönliche Bekanntschaft zu Theil wurde. Ich hatte diesen Abriß gemacht, damit er mir bei der einstigen Würdigung der Lehre und des Bestrebens *Swedenborg's* zur überschaulichen Grundlage dienen möchte, welche in meine zusammenhängende Darstellung der philosophischen und religiösen Systeme und Bestrebungen der neuen Zeit aufgenommen werden wird. Es war mir aufgefallen, daß in allen Darstellungen der Geschichte des christlichen Lehrbegriffs, Swedenborg's Lehre, die man meist nur als eine phantastische Geisterseherei vom Hörensagen kannte, fast ganz verschwiegen oder falsch beurtheilt ist. Ein Unrecht wider einen hochachtbaren, ehrwürdigen Mann, welches wieder gut gemacht werden soll. — Sie ermunterten mich, diesen Abriß zu vollenden, und eine in Frag und Antwort gefaßte Übersicht beizufügen. Daher übergebe ich Ihnen diese kleine Arbeit, mit der Befugniss, selbige auf jede Ihnen zweckmäßig scheinende Weise bekannt zu machen. Möge Ihre und meine gute Absicht dadurch gefördert werden. Ihr, Ihnen in Liebe zum Guten verbundener Freund
K.“

2. Einige Ergänzungen zu Robert Schneiders Forschungen

Im Verlaufe unserer Untersuchungen über Swedenborg und Schelling stießen wir, noch ehe wir das Buch Robert Schneiders kannten, immer wieder auf die Tatsache der Verwurzelung Schellings im geistigen Leben seiner schwäbischen Heimat. Es lag uns ja ob, sämtliches verfügbare Schelling-Material auf Spuren Swedenborgs zu prüfen, aber bei der kaum übersehbaren Verflochtenheit der naturphilosophisch-mystischen und theosophischen Traditionen untereinander und dem gänzlichen Mangel

an direkten Hinweisen auf Swedenborg hatten wir natürlich auf alle Verbindungen Schellings mit dieser ganzen geistigen Strömung zu achten. Daher ist es uns möglich, Schneiders Ergebnisse voll zu würdigen und an einigen nicht unwesentlichen Punkten zu ergänzen.

1. Schneider zitiert zum Beweis der Bekanntschaft Schellings mit Oetinger zwei Briefe: a) den Brief Schellings vom September 1806 an seinen Vater ⁶⁰⁸ und b) den Brief Pregizers an Schelling vom Oktober 1809 ⁶⁰⁹. Aus diesen Briefen erhellt eindeutig, daß Schelling schon im Jahre 1803 mit Oetingers Lehren bekannt war. Dabei bleibt jedoch noch ungeklärt, ob diese Bekanntschaft lediglich in Erinnerungen aus seiner Jünglings- und Studienzeit bestand, oder ob sie inzwischen durch ein erneutes Studium aufgefrischt worden war.

Folgende Stelle aus einem Brief Schellings an seine Eltern vom 8. Juli 1802 ⁶¹⁰ zeigt nun, daß höchstwahrscheinlich das letztere zutrifft und daß Schelling für das Gespräch mit Pregizer wohl vorbereitet war:

„Ich wünschte lange einige meiner Bücher, die ich noch in Schwaben habe, hierher zu bekommen Ferner habe ich ein Verlangen, erstens die *Ploucquetschen* philosophischen Schriften, besonders die Logik und Metaphysik, ferner über die Monadenlehre, *Bulfingers* Diludicationen, und dann zweitens einige der vorzüglichsten philo- und theosophischen Schriften von *Oetinger* zu besitzen. Die Auslagen dafür soll Cotta bestreiten, mit dem ich in ständiger Abrechnung bin“.

Daß Schelling die bestellten Bücher etwa nicht erhalten haben könnte, ist angesichts des ein Jahr späteren Gesprächs mit Pregizer völlig unwahrscheinlich, da dies doch wohl sonst schwerlich so intensiv und ausgiebig hätte verlaufen können, wie es von Pregizer geschildert wird. Zudem weisen ja auch schon 1802 fortgesetzt Spuren in den Schriften Schellings auf Oetinger hin, wie Schneider richtig gesehen hat.

2. Schneider begründet seine Ansicht, daß auch *Gottfried Ploucquet*s Metaphysik auf Schelling eingewirkt habe, allein aus der Sache selbst (Ploucquets „*principium luctae*“) ⁶¹¹. Aus Schellings Briefen läßt sich jedoch Schneiders Ansicht zur Evidenz erheben. So zeigt schon der oben zitierte Brief, daß Schelling sich Mitte 1802 über seinen Vater „*erstens* die Ploucquet'schen philosophischen Schriften, besonders die Logik und Metaphysik, ferner über die Monadenlehre“ bestellt hatte.

3. Ein weiterer Brief Schellings belegt nun a) den Einfluß Ploucquets noch einmal und erhebt ihn über allen Zweifel ⁶¹² und klärt b) das grundsätzliche Verhältnis Schellings zu seinem geistigen „Vaterlande“ Württemberg. Es handelt sich um einen Brief Schellings vom 14. Januar 1812 an Georgii ⁶¹³. Darin geht es äußerlich um die Frage, ob Schellings Berufung an die Universität Tübingen verhandelt, und ob er durch die Art der Verhandlung kompromittiert worden sei. Dies gibt Schelling Veranlassung, einem seiner engsten Freunde und Vertrauten seine per-

sönlichste Einstellung zu Schwaben im allgemeinen und Tübingen und seinen Theologen im besonderen zu offenbaren. Bevor wir die Stelle über Ploucquet zitieren, sei es uns erlaubt, erst einiges aus dieser Stellungnahme Schellings anzuführen, da es die Äußerungen über Ploucquet in helleres Licht setzt. Schelling erklärt, daß sein gelegentlich geäußelter Wunsch nach einem neuen Professorat sich keinesfalls auf Tübingen bezogen habe und schreibt abschließend:

„Hieraus bitte ich Sie abzunehmen, daß es für mich keiner Trostgründe bedarf wegen des mißlungenen Versuches, den nicht ich, sondern Hr. v. W. (wie ich überzeugt bin in der reinsten Absicht) gemacht hat. Da ich den Entschluß, zu dem mich doch am Ende Alles hinführen mußte, nicht ohne einigen Schmerz hätte fassen können, so erweckte mir die gleich erfolgte Entscheidung die reinste Freude . . .“.

Höchst aufschlußreich ist nun aber auch seine eigene Begründung der ablehnenden Haltung und sein Urteil über die damaligen schwäbischen und speziell Tübing'schen theologischen Verhältnisse, zumal es sich dabei um eine sehr vertrauliche Äußerung handelt ⁶¹⁴:

„Darin hat aber der König oder wer ihm diesen Gedanken angab, vollkommen Recht, daß meine Philosophie sich mit den tübingen Theologen nimmer vertragen hätte. Der Grundfehler derselben ist, daß sie in Absehung ihrer philosophischen Prinzipien völlige Socinianer sind . . . Es ist mir unbegreiflich, wie so viele religiös gesinnte Männer unseres Vaterlandes diess nicht einsehen oder sich absichtlich verbergen können. Dieser historische Glaube, der z. B. die Lehre von der Fortdauer auf das bloße äußere Zeugnis Christi als des weisesten und edelsten aller Menschen — (nicht auf die That Christi, des Todesüberwinders, nicht auf den wesentlichen Zusammenhang, in dem sie mit allen geistlichen Wahrheiten und nur dadurch mit der Religion des Geistes, dem Christenthum steht) — gründen wollen, dieser historische Glaube, der sogar für nützlich und zuträglich hält, das Daseyn Gottes aus den Wundern und Weissagungen als äußeren Factis zu beweisen, ist der crasseste Judaismus, der nämliche, mit dem Christus in den Pharisäern und Schriftgelehrten zu kämpfen hatte . . . Ich wünschte sehr, daß Württemberg, das von jeher eine Pflanzschule der Religiosität war, einen Mann finde, der den ächten Geist derselben in der Jugend wieder erwecke, und da dies schwerlich anders, als von der Seite der Philosophie geschehen kann, so wünsche ich ihnen einen solchen Philosophen“.

An dieser Stelle nun — und das ist unseres Erachtens auch höchst aufschlußreich sowohl für Schellings Beurteilung der theologischen Traditionen seines Vaterlandes wie für die Bedeutung Ploucquets für Schwaben, — folgt sein glühendes Bekenntnis zu dem, was man mit einem Wort „Theologie der schwäbischen Väter“ genannt hat. Dabei spielt aber gerade, was die philosophische Seite angeht, Ploucquet eine besondere Rolle:

„Könnten Sie mir vorerst den alten Ploucquet wieder von den Todten erwecken; das war wenigstens Metaphysik und schon als solche erhebend zum Geistigen. Von diesem Mann schreibt sich die Gedicgenheit, der tüchtige Sinn, die Festigkeit unserer alten Pfarrer noch her, an der ich mich oft erbaut habe, und gegen welche die Leerheit und bloße Buchstabenweisheit der jüngeren so sehr absticht“.

Schneiders Ansicht wird durch diesen Brief also in zweifacher Hinsicht bestätigt und erhärtet:

1. Schelling lebt ganz in der Tradition der schwäbischen Väter, die ja in der Tat aus Württemberg eine „Pflanzschule der Religiosität“ gemacht hatten.

2. Aus dieser Tradition hebt er ganz besonders den Träger des „Rufes der maßgeblichen philosophischen Autorität“⁶¹⁵ Württembergs, G. Ploucquet, heraus, dessen Einfluß auf Schellings Entwicklung hiermit erwiesen und offenbar als sehr hoch anzusetzen ist.

Interessant ist es in diesem Zusammenhang, daß Ploucquet in Oetingers Buch „Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie“ besonders ausführlich behandelt wird, sodaß sich von hier aus wiederum ein, freilich indirekter, Hinweis auf die Verbindung Swedenborg-Oetinger-Schelling ergibt.

Anmerkungen

- 1 „Swedenborg i. D.“ a. a. O. S. 231.
- 2 s. Literaturnachweis.
- 3 Heine findet dann u. a. folgende Worte der Anerkennung für Swedenborgs Lehre vom Fortleben: „So närrisch sie auch klingen, so sind doch diese Nachrichten ebenso bedeutsam wie scharfsinnig. Der große skandinavische Seher begriff die Einheit und Unteilbarkeit unserer Existenz, sowie er auch die unveräußerlichen Individualitätsrechte des Menschen ganz richtig erkannte und anerkannte“. Soviel wird schon aus diesen wenigen Worten deutlich: Heine hat Swedenborgs Eschatologie in ihrer Verflechtung mit dem gesamten anthropologischen und theologischen Fragenkomplex begriffen. Seine Anerkennung ist daher in der Tat echter, als die manches Schwärmers und „Theosophen“.
- 4 vgl. unsere Ausführungen im Anhang.
- 5 a. a. O. S. III.
- 6 ebenda S. XI f.
- 7 S. T. Coleridge trifft eine ähnliche Entscheidung über das Beste in Swedenborgs Werk: „Man könnte einen ganzen Band sittlicher Grundsätze und Lebensregeln aus seinen Schriften ausziehen. An dieser Sammlung würde man sehen, daß — als Sittenlehrer — Swedenborg über jedes Lob erhaben ist“. Literary Remains.
- 8 vgl. unsere Ausführungen im Anhang.
- 9 a. a. O. S. 311.
- 10 ebenda S. 312.
- 11 1763, also drei Jahre vor den „Träumen etc.“ schrieb er jenen viel umstrittenen Brief an Ch. v. Knobloch, in dem er die seitdem als „klassisch“ geltenden drei Fälle außersinnlicher Wahrnehmung unumwunden zugibt.
- 12 Driesch sagt geradezu: „(Der Spiritismus) ist eine sehr ernst zu nehmende Hypothese“, Geymüller a. a. O. S. 364.
- 13 Man habe Verständnis dafür, daß für unsere Ansicht nur Autoritäten zitiert sind. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, wollten wir unseren Standpunkt mit eigenen Mitteln begründen.
- 14 Geymüller a. a. O. S. 351 f; wie man sieht, sucht sich Driesch selbstverständlich diejenigen Lehren Swedenborgs heraus, die ihn persönlich am meisten interessieren. Andere könnten wieder anderes von ihrem Standpunkt aus würdigen. Ähnliche Worte hat übrigens auch C. G. Jung in seinem Vorwort zu dem 1948 in deutscher Sprache erschienenen Buch des Spiritisten St. E. White gefunden.
- 15 Kant erklärte, daß „die Gedanken Swedenborgs über die intelligible und die Sinnenwelt sehr erhaben seien“ (v. m. g.) aus „Metaphysik“ ed. Pölit, S. 257.
- 16 „Swedenborg“ a. a. O. S. 575.
- 17 Wir möchten der alten, noch in den meisten Köpfen spukenden Sage von dem beeinflussbaren Geist“ Schellings keine neue Nahrung geben. Selbst v. Asters kurze Darstellung der Philosophie Schellings in Dessoirs „Geschichte der Philosophie“, Berlin 1925, S. 497, ist noch nicht frei von diesem Irrtum. Demgegenüber hat schon Paul Tillich nachdrücklich dafür plädiert, daß Schelling, durch und durch Systematiker und nicht Eklektiker, „durch den inneren Fortschritt seiner Entwicklung in die Nähe jener Philosophen geführt wurde und er sich,

sobald ihm die Verwandtschaft zum Bewußtsein kam, die ihm homogenen Elemente des verwandten Systems aneignete". "Mystik und Schuldbewußtsein" a. a. O. S. 10 f.

- 18 Ernst Benz „Swedenborg“ a. a. O. S. 575. Die Stelle lautet im Zusammenhang: „Bisher hat weder die Theologie noch die Philosophie, Prinzipien für eine wirklich stichhaltige Prüfung Swedenborgs aufgestellt, die es ermöglichen, die Spreu vom Weizen zu trennen. In der Philosophie hat Kant von seinen Prämissen her die Möglichkeit eines visionären Einblicks in die transzendente Welt grundsätzlich negiert und hat daher Swedenborg, der behauptete, solche Einblicke zu tun, für einen beklagenswerten Verrückten erklärt, der ins Irrenhaus gehört. Die protestantische Theologie hat Kants Philosophie akzeptiert, hat aber vergessen, die Folgerungen daraus zu ziehen: da die Anfänge der Kirche und die Anfänge der Theologie auf Visionen des Auferstandenen vor den Jüngern zurückgehen und der Apostel Paulus im besonderen seine Berufung zum Apostelamt und sein Evangelium auf eine Christusvision zurückführt, so müßte die Kirche Kants konsequenter Weise ihre Evangelisten und Apostel demselben Irrenhaus zuweisen, dem Kant Swedenborg zugewiesen hat“.
- 19 Das Problem ist umso dringender, als heute in der protestantischen Kirche und Theologie weithin die Neigung besteht, das ganze Gebiet der Vision und des „übersinnlichen“ Erlebens an die Psychologie preiszugeben, ohne sich über die verheerenden Folgen klar zu sein, und ohne daß eine wirkliche Nötigung dazu vorläge (vgl. dazu unsere Ausführungen im vorigen Abschnitt).
- 20 Dekker a. a. O. S. 44.
- 21 ebenda S. 41. Der Zeitpunkt dieser gemeinsamen Problemstellung bei den Münchener Freunden — also in der Hauptsache Baader, Schelling und Ritter — wird sich etwa in den Jahren zwischen 1806 und 1807 / 1820 festlegen lassen.
- 22 a. a. O. S. 294 ff.
- 23 Schelling WW II, 3, S. 119.
- 24 ebenda.
- 25 Fuhrmans a. a. O. S. 294.
- 26 Herrn Ad. L. Goerwitz, Pfarrer der Neuen Kirche in Zürich, gilt dafür unser herzlicher Dank.
- 27 vgl. die oben zitierten Worte Drieschs!
- 28 a. a. O. S. 123.
- 29 Der zuerst genannte Ausspruch entstammt der Zeit nach 1823, da Tafel erst damals mit seiner Herausgabe Swedenborg'scher Werke begonnen hatte. Die Unterredung Atterboms mit Baader und Schelling über Swedenborg hat im Januar 1818 stattgefunden.
- 30 Ähnlich muß ja auch das Bemühen Baaders um Böhme gewertet werden. Schelling trat in die Fußstapfen Platons, als er sich die Aufgabe stellte, die theosophischen Gebilde zu systematisieren. Cf. *Leisegang*, „Die Gnosis“, 1924, S. 53 f.
- 31 „Von Jakob Böhme zu Schelling“ a. a. O.
- 32 „Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen“ a. a. O.
- 33 vgl. dazu auch unsere Ergänzungen zu Schneiders Forschungen im Anhang.
- 34 vgl. dazu v. Hartmann „Schellings philosophisches System“ a. a. O. S. 36 ff.
- 35 a. a. O.
- 36 Schneider a. a. O. S. 85 ff.
- 37 Wie die Untersuchung der Schelling'schen Unsterblichkeitslehre von 1809 zeigt, hat er diese Traditionen damals für diesen Gegenstand noch nicht aktiviert.
- 38 a. a. O. S. 49, v. m. g.
- 39 vgl. dazu unsere Feststellungen im Kapitel über Schellings Unsterblichkeitslehre vor 1809.
- 40 Swedenborgs Auffassung ist völlig die gleiche. Interessant ist der Vergleich mit dem neuesten „wissenschaftlichen“ Spiritismus, wie er etwa von dem oben

bereits genannten Amerikaner St. E. White in seinem neuesten Buch „Uneingeschränktes Weltall“, deutsch Zürich 1948, Vorwort von C. G. Jung, vertreten wird. Nach Whites spiritistischer Philosophie gibt es ebenfalls nur ein zusammenhängendes Universum.

41 vgl. Schelling WW I, 9, S. 3 Anm.

42 Clara, S. 5, v. m. g.

43 ebenda, S. 5 f, v. m. g.

44 Nach Robert Schneiders Untersuchungen vermöchte nur noch Unkenntnis die Spuren der schwäbisch-naturphilosophischen Tradition in dieser Stelle zu übersehen. Es ist das typische Motiv der „Erhebung der Natur in den Geist“, wie schon die Termini „Goldene Kette des allverbreiteten Lichts“ und „von der Natur ausgehendes Band“ zeigen. Das Licht ist dabei bezeichnenderweise die Entsprechung des Geistigen, wie in jeder mystisch-naturphilosophischen Tradition, selbstverständlich ähnlich auch bei Swedenborg.

45 Man vgl. vor allem Schellings Brief an Hegel vom 11. 1. 07, in dem er über die Bedeutung der Versuche folgendes schreibt: „Es ist dies eine wirkliche Magie menschlichen Wesens, kein Thier vermag sie auszuüben. Der Mensch bricht wirklich als Sonne unter den übrigen Wesen, die alle seine Trabanten sind, hervor . . . Es beginnt die Physica coelestis oder urania nach der bisherigen terrestris“, Plitt II a. a. O. S. 112.

46 Atterbom a. a. O. S. 121 f.

47 vgl. dazu unsere Ausführungen unten.

48 vgl. St. P. V. S. 463.

49 ebenda.

50 z. B. St. P. V. S. 477; Clara S. 65 ff.

51 30. 12. 08, Plitt II, S. 138 f, v. m. g.

52 Das zweite, nur in sehr knappem Fragment erhaltene Buch der „Weltalter“ sollte neben einer Philosophie der Natur eine vollständige Philosophie der Geisterwelt enthalten (vgl. Vorwort des Herausgebers der Werke im 8. Band der I. Abteilung).

53 Plitt II, S. 307. Auch in dieser Äußerung liegt wieder der besprochene Systematisierungsgedanke hinsichtlich der Theosophie.

54 s. o. S. 11.

55 Die „Entsprechungslehre“ hat ja eine wesentlich gleiche Stellung in Swedenborgs System; Mögen die beiden Hälften der Schöpfung — geistige und natürliche — durch eine noch so tiefe Kluft von einander geschieden sein, die Entsprechungen verbinden sie unauflöslich. Ja, sie sind das große Grundgesetz der Ordnung des einen allumfassenden Universums, dessen Wiederentdeckung Swedenborg stets als seine größte Aufgabe und Leistung angesehen hat. Schelling mußte dieser Teil von Swedenborgs Lehre besonders anziehen, zumal er sich auf Offenbarung stützte. Umso größer war seine Enttäuschung, als er darin nicht das fand, was er wohl erwartet hatte, wie man unsicher aus dem Bericht Atterboms entnehmen kann, wo es heißt, Schelling und Baader seien der Meinung, „daß die herrlichsten spekulativen Gedanken, wie z. B. die berühmte Correspondenztheorie in der Anwendung zum Theil reiner Unverstand wurden“.

56 Clara S. 77.

57 ebenda.

58 Man vgl. dazu den mehr als 7 Jahre späteren Bericht Atterboms, bei dem zu berücksichtigen ist, daß er aus der Zeit der im wesentlichen abgeschlossenen Auseinandersetzung Schellings mit Swedenborg stammt: „Was sein Geistersehen betrifft, so waren sie derselben Ansicht . . . nämlich, daß er wirklich mit Geistern aus einer anderen Sphäre . . . Communication gehabt habe und zwar vermittelt einer gewissen Individuen unleugbar in der ursprünglichen Configuration gegebenen unwillkürlichen magnetischen oder magischen Natur . . .“, a. a. O. S. 123.

59 Menzer a. a. O. S. 200.

60 Den gleichen Grundsatz hatte — so paradox es klingen mag — Swedenborg längst vorher zum Grundsatz seiner Sittenlehre gemacht. Er springt einem aus jedem seiner Werke als Grundgedanke mehr als einmal entgegen, sodaß auch Kant ihn bei seiner Lektüre der „acht Quartbände voll Unsinn“ unmöglich übersehen konnte.

61 Schon öfter wurde darauf hingewiesen, daß die Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen kein zureichender Grund für ein Leben in aller Ewigkeit ist.

62 Die Swedenborgianer, davon überzeugt allerdings nur die intime Kenntnis, sind entgegen der Meinung keine Schwärmer, Mystiker und Geisterbeschwörer, sondern sehr nüchterne Leute.

63 Beinahe noch vollkommener als Kant hat G. Fichte die Entwertung der übernatürlichen Offenbarung in seiner Schrift „Kritik aller Offenbarung“ durchgeführt: „wir können nicht mehr hoffen, durch Hilfe einer Offenbarung in das Reich des Übersinnlichen einzudringen, und von da, wer weiß welche? Ausbeute zurückzubringen, sondern müssen uns bescheiden, uns mit dem, was uns mit einem Male zu unserer völligen Ausstattung gegeben war, zu begnügen“, WW I, S. 123, man vgl. E. v. Bracken „Meister Eckhart und Fichte“ a. a. O. S. 472 ff.

64 Dieses Wort überlegt übrigens den stupiden Irrtum, daß Swedenborg die Erbsünde ablehne. Was er ablehnt, ist lediglich die naive Begründung derselben, als sei die ganze Menschheit um des einen Aktes des Essens vom Baume der Erkenntnis willen verdammt worden. Vgl. dazu Swedenborgs E. O., a. a. O. Nr. 971.

65 „Zudem habe ich das Unglück, daß das Zeugnis, worauf ich stoße und was meiner philosophischen Hirngeburt so ungemein ähnlich ist, verzweifelt mißgeschaffen und albern aussieht, sodaß ich viel eher vermuten muß, der Leser werde um der Verwandtschaft mit solchen Beistimmungen willen meine Vernunftgründe für ungereimt, als jene um dieser willen für vernünftig halten. Ja; ich sage demnach ohne Umschweif, daß, was solche anzügliche Vergleichungen anlangt, ich keinen Spaß verstehe . . .“, Menzer a. a. O. S. 183, v. m. g.

66 vgl. dazu Geymüller a. a. O. S. 319 ff.

67 Benz, „Wegbahner“ a. a. O. S. 2.

68 Die Ideenwelt hat daher bei Kant bloß regulative Bedeutung. „Ob nicht trotzdem eine metaphysische Erkenntnis möglich ist“, meint Dekker, a. a. O. S. 40, in diesem Zusammenhang, „sei dahingestellt, jedenfalls war Kants dürftige, fast völlig in die Ethik entleerte religiöse Welt dazu außerstande“.

69 Der Ausdruck „ontische Welt“ ist also in dem gewöhnlichen Sinne als Identität von Substanz und Form hierfür für nicht mehr zutreffend. Über diese Spekulationen Schellings über die Leiblichkeit Gottes, bzw. die „Natur in Gott“ vgl. man K. Leese a. a. O. S. 40 ff. Er zitiert dort — S. 41 — u. a. solgendes charakteristische Wort aus den „Weltaltern“: „Die übersinnlichsten Gedanken erhalten jetzt physische Kraft und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der sichtbare Ausdruck von den höchsten Begriffen“. Weltalter hrsg. von L. Kuhlenbeck, Reclam S. 24. — In den von M. Schröter hrsg. Fragmenten der Weltalter heißt es a. a. O. S. 31 in dem gleichen Sinne von den „Urbildern“, deren „Erzeugung . . . ein notwendiges Moment in der Lebensentwicklung des Urwesens“ sei: „ . . . so sind sie (sc. die Urbilder) doch auch keine bloße Verstandeswesen wie die Platonischen Urbilder verstanden worden und können nicht ohne alles Physische gedacht werden“. Etwas weiter unten in demselben Fragment heißt es — Schröter S. 36 —: „Denn in dem ersten Zustand stiller Beschaulichkeit, wo das Seyn mit dem Seyenden Eins ist, war kein Widerstreit beider Eigenschaften; das Leibliche war geistig und das Geistige leiblich“.

70 a. a. O. S. 55 ff.

71 Clara, Einleitung S. 5.

72 ebenda S. 44.

73 ebenda S. 5, v. m. g.

74 Zeitschrift für Kirchengeschichte Jg. 1938, S. 157 ff.

75 Die prinzipielle Übereinstimmung mit Swedenborg zeige folgende philosophische Ausdeutung des Problems der Geistlichkeit durch C. Giles, einen der bekanntesten Apologeten Swedenborgs der neueren Zeit, in seinem Buch „Das Wesen des Geistes und der geistigen Welt“, 4. Aufl. Zürich 1935, S. 12: „Hier ist der Punkt, in welchem Philosophen und Christen den Irrtum begangen haben, der nicht nur für alle *wahre*, sondern für *jede* Kenntnis vom Geiste verderblich gewesen ist. Man hat allgemein angenommen, der einzige Weg, zu einem wahren Begriffe vom Geiste zu gelangen, sei der, ihn in jeder Hinsicht als den Gegensatz zum Stoff anzusehen. Man schlußfolgert so: Stoff hat Form, deshalb hat Geist keine; Stoff hat Substanz, deshalb hat Geist keine. Auf diese Weise spricht man dem Geist jedes mögliche Dasein ab. Dabei bleibt der Christ stehen, indem er zwar noch dessen Dasein behauptet, aber bestreitet, daß man irgendetwas Weiteres über ihn wissen könne. Aber viele treiben diese zerstörende Folgerungsweise einen Schritt weiter und leugnen das Dasein des Geistes ganz und gar. Und dies ist die logische Folge, denn Leugnung kann niemals in etwas Anderem endigen als in Verneinung und Nichts . . . Dies ist unvermeidlich, und der Christ entgeht dieser Schlußfolgerung nur, indem er innehält, bevor er sie erreicht. Wir müssen zugeben, daß es eine geistige Substanz gibt und daß diese eine Form hat, oder wir müssen das Dasein von Geist überhaupt leugnen. Ein anderer Schluß ist nicht möglich“.

76 Diese Wertschätzung des Sehers kommt zum Ausdruck in Schellings Schrift gegen Jacobi, WW I, 8, S. 122. Dort beschreibt Schelling in seiner „allegorischen Vision“ die Gesellschaft der Philosophen in der Geisterwelt als sehr erhaben. Aber von den Sehern heißt es dann: „Es zeigte sich im Hintergrund eine große Ansicht, nicht nur wie sie von diesem Standpunkte (sc. dem der gewöhnlichen Philosophen, unter denen sich auch Schelling, „mehr in der Gestalt eines Schülers als Meisters“, erblickt) üblicherweise genossen wird, sondern eine größere, wie sie nur denen zu Theil wird, welche diese Höhe benutzen, um sich *noch höher* aufzuschwingen, und mit *Adlerschwingen ihres Seherflugs* die fernsten Gipfel übersteigen“. (v. m. g.) Ebenso in den Weltalterfragmenten, Schröter a. a. O. S. 9: „Vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von den Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird. Aber noch ist diese Zeit nicht gekommen . . .“.

77 Dekker a. a. O. S. 40.

78 Clara S. 105, v. m. g.

79 vgl. beispielsweise Schelling WW I, 5, S. 213, zitiert auch bei Schneider a. a. O. S. 51. Kants „einfältiger aber sehr natürlicher Bescheid“ an die „Wißbegierigen, die sich nach . . . (der Geisterwelt) so angelegentlich erkundigen“, „daß es wohl am rathsamsten sey, wenn sie sich zu gedulden belieben, bis sie werden dorthin kommen“, ist daher für Schelling unannehmbar. Ja, wir werden noch sehen, daß er sogar ausdrücklich gegen diese Einstellung Kants polemisiert.

80 „Drum hab' ich mich der Magie ergeben / ob mir durch Geistes Kraft und Mund / nicht manch' Geheimnis würde kund . . . / daß ich erkenne, was die Welt, / im Innersten zusammenhält . . .“ (Faust I, Studierzimmer).

81 Clara S. 105, v. m. g.

82 ebenda.

83 Das „einfältig“ ist hier zweifellos in seinem ursprünglichen Sinn von Herzens-einfalt und nicht in seinem heutigen pervertierten Sinn zu verstehen.

84 S. 30.

85 Tafel „Documents“ a. a. O.

86 Hierzu schreibt der Swedenborgianer Ad. L. Goerwitz in seiner Schrift „Was lehrt die Neue Kirche?“ Zürich 1938, S. 42: „Swedenborg suchte den Verkehr mit der Geisterwelt keineswegs, sondern dieser ward ihm von Gott ungesucht

verliehen als Teil seiner Sendung; und andererseits ermutigt Swedenborg nicht zum Verkehr mit Geistern, sondern warnt wiederholt sehr entschieden davor, da man weit mehr Aussicht habe, von ihnen getäuscht zu werden als die Wahrheit zu erfahren; in diesem Sinne schrieb er z. B. auch an den Landgrafen von Hessen-Darmstadt“. — Der betreffende Brief ist bei Benz „Swedenborg i. D.“ im Anhang S. 310 ff zum Abdruck gekommen. Swedenborg erteilt hiermit dem deutschen Landgrafen, der einer der eifrigsten spiritistischen Praktiker seiner Zeit war, eine sehr deutliche Abfuhr, obwohl er wissen konnte, daß ihm dieser, äußerlich gesehen, bei der Verbreitung seiner Lehren sehr nützlich hätte sein können. Aber Swedenborgs Streben war eben immer geistiger Natur und nie auf den äußeren Erfolg gerichtet, was zur Würdigung seines Charakters sehr wesentlich ist.

- 87 Man vgl. dazu u. a. „Himmel und Hölle“ Nr. 246—257, besonders Nr. 249; „Göttliche Vorsehung“ Nr. 134 a—135, sowie H. de Geymüllers Buch „Swedenborg und die übersinnliche Welt“. — Daher rührt es auch, daß entgegen der festgewurzelten Meinung die Anhänger der Neuen Kirche (Swedenborgianer) einen erbitterten Kampf gegen den Spiritismus (in seinem eigentlichen Sinne) führen und immer wieder behaupten, auf dem Wort der Hl. Schrift allein zu stehen. Zur Erklärung eines ebenso häufigen Mißverständnisses sei hier noch folgendes angefügt: Die Schriften Swedenborgs nehmen für den größeren Teil seiner Anhänger etwa die Stelle von Bekenntnisschriften und autorisierten Kommentaren ein, nach denen ihre Kirche die Schrift auslegt. Lediglich eine kleine Gruppe, die sich von ihnen abgespalten hat, zweifelt sich auf Swedenborg berufend, dessen Schriften zu einer Art „neuesten Testaments“ gemacht.
- 88 Man vgl. dazu den Atterbom'schen Bericht über die Freundschaft zwischen den beiden von der Jahreswende 1817/18: „Im übrigen halten beide innig aufeinander und hegen, wie billig, eine ausgezeichnete wechselseitige Hochachtung“ (Atterbom a. a. O. S. 121) mit der unten abgedruckten Äußerung Schellings über Baader nur ein Jahr später! Man darf daraus wohl schließen, daß die Differenzen in der Auffassung von Versuchen mit der Geisterwelt das persönliche Verhältnis zwischen ihnen nicht wenig getrübt haben.
- 89 a. a. O. S. 121 ff.
- 90 Atterbom a. a. O. S. 122 f, vgl. dazu Schellings Brief an Bruder Karl v. 3. 8.(?) 1817, Plitt II., S. 388 f.
- 90 Plitt II, S. 431, Brief vom 29. 1. 1819, v. m. g.
- 92 Clara, S. 105, v. m. g.
- 93 Vgl. J. B. Rhine „The Reach of the Mind“, New York 1947, deutsche Ausgabe a. a. O.
- 94 Dekker, a. a. O., S. 41.
- 95 Man vgl. dazu den feinen Essay William James' „Ist das Leben lebenswert?“ in der deutschen Ausgabe seiner „Essays on faith and morals“, Gütersloh 1948; besonders S. 28—39, wo das ganze Problem der „wissenschaftlichen Neutralität“ gegenüber der geistigen Welt eingehend erörtert wird. Es ist gut, sich dabei klar zu sein, daß James' Vater ein überzeugter Swedenborgianer war. Damit erklärt sich am besten seine völlig positive Einstellung zur geistigen Welt.
- 96 Braun a. a. O. S. 71 ff.
- 97 Dekker a. a. O. S. 49.
- 98 Braun a. a. O. S. 74.
- 99 Schröter „Clara“ a. a. O. S. 6.
- 100 Man vgl. dazu auch unsere Ausführungen über die Entwicklung von Schellings Unsterblichkeitslehre vor 1809.
- 101 vgl. Plitt I, S. 250 f; Koch a. a. O. S. 142 Carolines Brief an Goethe vom 26. 11. 1800.
- 102 vgl. Carolines Schreiben an Goethe, Koch a. a. O. S. 142.
- 103 ebenda S. 143, Anm. 1.
- 104 Plitt I, S. 251.

- 105 Plitt II, S. 168 f.
- 106 Plitt II, S. 175, Brief vom 24. Sept. 1809 an Louise Gotter.
- 107 ebenda.
- 108 vgl. dazu unten die Ausführungen über die Ehe.
- 109 Plitt II, S. 184.
- 110 vgl. dazu den Brief Schellings, Plitt II, S. 184.
- 111 Plitt II, S. 192 f, Brief an Pauline.
- 112 vgl. dazu unten über die Entwicklung von Schellings Unsterblichkeitslehre vor 1809.
- 113 Plitt II, S. 184.
- 114 ebenda, S. 187 f.
- 115 ebenda, S. 185.
- 116 vgl. Benz, „Wegbahner“ a. a. O. S. 13 f.
- 117 WW I, 9, S. 1—110 (1861).
- 118 Clara S. 77 und 108.
- 119 Benz, „Swedenborg i. D.“ S. 232.
- 120 s. o. S. 12.
- 121 Clara, S. 108 f, alles v. m. g.
- 122 E. K., Nr. 113, H. G. 9350—9354.
- 123 Clara, S. 109.
- 124 E. K., Nr. 120, H. G. 9358.
- 125 Clara, S. 109.
- 126 E. K., Nr. 122, H. G. 9360.
- 127 Da dieses Werk weithin eigentlich nur eine Zusammenstellung und Weiterentwicklung der entsprechenden Partien der 16-bändigen „Himmlichen Geheimnisse“ ist und auch zahlreiche Hinweise darauf enthält, so liegt es auch von hier aus gesehen im Bereich der Möglichkeit, daß Schelling diese studiert hat.
- 128 P. D. A. Atterbom „Menschen und Städte etc.“ a. a. O.
- 129 a a. O. S. 156 ff.
- 130 Bekkers „Schellings Unsterblichkeitslehre etc.“ a. a. O. S. 75.
- 131 Clara, S. 64 f.
- 132 „Wegbahner“ a. a. O. S. 25 f.
- 133 Schuberts Urteil über Swedenborg s. o. S. 18.
- 134 Schubert war im April 1809 auf Schellings Betreiben nach Nürnberg gekommen, vgl. Plitt II, S. 150.
- 135 s. o. S. 8.
- 136 „Wegbahner“ a. a. O. S. 14, v. m. g.
- 137 sie erschienen erst ab 1823.
- 138 Benz „Swedenborg i. D.“ a. a. O. S. VIII.
- 139 ebenda, S. 138.
- 140 vgl. Schellings Brief an Windischmann vom 7. 8. 09, Plitt II, S. 162: „Baader hat viele seltene Bücher über Theosophie und Magie, machen Sie namhaft, was Sie wünschen, so hoffe ich von ihm sowie von unserer in vielen Fächern wirklich herrlichen Bibliothek Vieles verschaffen zu können“.
- 141 vgl. dazu auch K. C.F. Krauses Angaben über die Quellen, die ihm bei seiner Arbeit zu dem Büchlein „Geist der Lehre Immanuel Swedenborgs“ (1832) zur Verfügung standen, im Anhang über „Krause und Swedenborg“.
- 142 Bekkers „Schellings Unsterblichkeitslehre“ a. a. O. S. 23 f.
- 143 WW I, 1, Inhaltsübersicht, S. XVII.
- 144 Unter Punkt 6 dieses Abschnitts.
- 145 H. Fuhrmans a. a. O. S. 44 beschreibt Schellings Entwicklung bis „Clara“ und meint: „Damit ist ein Teil der Schelling'schen Entwicklung von 1801 bis etwa 1816 aufgezeigt“.
- 146 Plitt II, S. 211.
- 147 v. m. g.

- 148 Schelling läßt denn auch das Gespräch zum großen Teil auf Ausflügen stattfinden: S. 21—27, 29—40, 92—110 und Fortsetzungsentwurf (= „Clara II“).
- 149 u. a. zuletzt bei Reclam Nr. 5619—20.
- 150 Darüber hinaus geben die unmittelbar anschließenden Worte des zitierten Briefes (s. Anm. 146) einen Gedanken wieder, der mit zu den hervorstechendsten in „Clara“ gehört: „Von dem alten Großvater hat sie mir oft erzählt; er hat sie überlebt“. — Carolines Großvater war kurz zuvor gestorben. — „Wie süß ist der Gedanke, daß in einer harmonischen Welt, die wir schon des Gegensatzes wegen nach dieser erwarten müssen, Gleiches und Ähnliches nach dem innern Verwandtschaftsgesetz sich finden muß!“ Es liegt also am Tag: Schelling kündigt ein Werk an, das er in Gedanken an die verstorbene Caroline geschrieben hat und gibt anschließend, wiederum eines jüngst Verstorbenen gedenkend, einen Gedanken — den liebsten Gedanken! — aus diesem Werk wieder.
- 151 Plitt II, S. 145, Brief vom 16. Nov. 1808, v. m. g.
- 152 Antithese zur Camera obscura!
- 153 vgl. u. a. Pauline an Schelling vom 18. 8. 1810, 19. 3. 1812, Plitt II, S. 224 u. S. 297.
- 154 Clara S. 66.
- 155 Brief vom 24. Sept. 1809, Plitt II, S. 172, v. m. g.
- 156 Clara S. 66, v. m. g.
- 157 Auch Schellings Sohn hat einen solchen Zusammenhang geahnt: Bekkers a. a. O. S. 23.
- 158 Braun a. a. O., v. m. g., Plitt II, S. 90 schildert die Sache so, als hätten die Vorlesungen nur im Februar stattgefunden, aber in dem oben zitierten Brief Schellings an Georgii heißt es ausdrücklich, daß die Vorlesungen und Gespräche über die Geisterwelt etc. „im vorigen Sommer“ stattfanden. Vgl. dazu den Schluß von Punkt 7 dieses Abschnitts.
- 159 vgl. u. a. den Brief Schellings an Windischmann vom 12. Nov. 1811, in dem es heißt: „Mein Kopf ist so eng, daß wenn mich eine Sache recht beschäftigt, ich an nichts Anderes, auch das Liebste nicht denken kann“. Plitt II, S. 269; ebenso an Georgii, ebenda S. 277.
- 160 Atterbom a. a. O. S. 123 f.
- 161 vgl. dazu vor allem Ernst Benz „Wegbahner“ a. a. O.
- 162 vgl. zu diesem ganzen Punkt unseren Abschnitt über den Bruch in Schellings Eschatologie.
- 163 Erschienen München 1946 als 7. Ergänzungsband des Münchner Jubiläumsdrucks der Sämtl. Werke Schellings.
- 164 ebenda S. 272—275: Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß es sich dabei um denselben Entwurf einer Fortsetzung des Gesprächs handelt, den bereits Schellings Sohn als „Zusatz“ auf den Seiten 175—180 seiner Separatausgabe abgedruckt hat. Schröter war das wohl entgangen. Vgl. dazu Vorwort zum 9. Band der Werke (Clara).
- 165 Das Weltalterfragment der „Werke“ stammt nach Auffassung des Sohnes aus dem Jahre 1814 oder 15.
- 166 Schelling an Atterbom vom 19. 8. 1819, Plitt II, S. 434.
- 167 Plitt II, S. 269.
- 168 Wenigstens enthielt der Münchner Schelling-Nachlaß nur einige Konzeptbogen des Zweiten Buches. Vgl. dazu auch die folgenden Ausführungen.
- 169 Plitt II, S. 295; gemeint ist die Zeitschrift „von Deutschen für Deutsche“, v. m. g.
- 170 Schröter a. a. O. S. VII.
- 171 WW I, 8, S. IX, Vorwort des Sohnes.
- 172 vgl. den oben zitierten Brief Schellings an Windischmann vom 12. 11. 1811.
- 173 vgl. den oben zitierten Brief an Windischmann vom 27. 2. 1812. Überdies war Schelling im Winter 1811/12 stark mit der Abfassung seiner Streitschrift gegen Jacobi beschäftigt, sodaß er kaum für eine weitere Arbeit an „Clara“ frei gewesen sein dürfte.

- 174 WW I, 8, S. X, Vorwort des Sohnes.
 175 v. m. g.
 176 Die Theorie der Succession dreier Weltalter, also das eigentliche Gerüst des Werkes „Die Weltalter“, ist zuerst auf den letzten Seiten der St. P. V. und in „Clara II“ entwickelt.
 177 Das Zweite Buch, die „Gegenwart“ betitelt, von dem, wie wir bereits sahen, nur ein „unbedeutender Anfang vorhanden ist, sollte mit einer Geschichte (= Philosophie) der Natur beginnen und in einer *Geschichte der Geisterwelt* sich fortsetzen, die dann von selbst in den Dritten Theil der Weltalter auslief, der von der Zukunft der Dinge handelte“, WW I, 8, S. V f (Vorwort), v. m. g. In der Tat, zur „Geschichte der Geisterwelt“ des zweiten Buches könnte der Inhalt der drei ersten Gespräche („Clara I“) den meisten Bezug haben. Erst der Fortsetzungsentwurf („Clara II“) wirft deutlich die Frage nach dem „Ziel aller Zeiten“ auf (Schröter a. a. O. S. 274, Separatausgabe „Clara“ S. 179), der Zukunft jenseits der Geschichte, in der die uranfängliche Einheit von Natur und Geisterwelt wieder hergestellt werden wird. Wenn man es unbedingt will, so läge hier der Bezug auf das Dritte Buch der „Weltalter“ nahe.
 178 Zudem ist die Entwicklung von Schellings Lehre der Succession *dreier* Weltalter, wie sie erst in „Clara II“ und am Schluß der St. P. V. im Bruch mit Swedenborgs zweistufiger Eschatologie erfolgt, Voraussetzung zur Konzeption der „Weltalter“.
 179 Schröter a. a. O. S. 275.
 180 Schröter a. a. O. S. 275 v. m. g.
 181 a. a. O. S. 9; man vgl. unsere Ausführungen unter Punkt 7!
 182 ebenda. Schon Dekker hat auf diesen Zusammenhang der St. P. V. mit den „Weltaltern“ aufmerksam gemacht: a. a. O. S. 48.
 183 Schröter „Clara“ a. a. O. S. 15.
 184 ebenda S. 6.
 185 vgl. die Arbeiten K. Leesers „Philosophie und Theologie im Spätidealismus“, Berlin 1929 und H. Fuhrmans „Schellings letzte Philosophie“ a. a. O.
 186 Man vgl. dazu u. a. G. H. Schuberts Selbstbiographie, Bd. II, S. 440—443; ferner Schellings Briefwechsel mit Pauline, besonders in der Verlobungszeit, Plitt II; an Bruder Karl, Plitt II, S. 323; und an seine Frau Anfang April 1818, Plitt II, S. 414: „Sage nun, sehe ich nicht wieder augenscheinlich, daß meine liebe Frau unter dem Einfluß guter Geister steht, ja selbst mein guter Geist ist? Dafür halte ich Dich ganz und gar; möchtest Du mir nur in Allem rathen, gefragt und ungefragt, und immer und in allen Dingen mein Orakel sein!“
 187 WW I, 1 S. 317 ff.
 188 Bezeichnend ist folgende Stelle: „Sternes trefflicher Ausruf: ‚Ich müßte ein Thor sein, dich zu fürchten, Tod! denn solange ich bin, bist du nicht, und wenn du bist, bin ich nicht!‘ wäre daher vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgendeinmal nicht zu seyn. Aber ich Sorge auch dann noch zu seyn, wenn ich nicht mehr bin. Desswegen der Gedanke an ein Nichtseyn nicht sowohl etwas Schreckendes, als Peinigendes hat, weil ich, um mein Nichtdaseyn zu denken, zugleich mich selbst als existirend denken muß, also in eine Nothwendigkeit versetzt bin, einen Widerspruch zu denken. Fürchte ich also wirklich das Nichtseyn, so fürchte ich nicht sowohl dieses, als mein Daseyn auch nach dem Nichtseyn: — ich will gerne nicht daseyn, nur will ich mein Nichtseyn nicht fühlen“. Ebenda S. 320.
 189 WW I, 4, S. 213 ff.
 190 vgl. H. Bekkers „Unsterblichkeitslehre etc.“ a. a. O., sowie „Mittheilungen etc.“ a. a. O.
 191 „Über C. Fr. Göschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkte der Hegel'schen Lehre aus“, Hamburg 1836, S. 26 f.
 192 WW I, 6, S. 1—70.
 193 ebenda, S. 60.

- 194 Schelling gebraucht dieses Bild noch in „Clara“, wenn auch mit anderem Akzent.
 195 „Schellings letzte Wandlung“ a. a. O. S. 43 f.
 196 „Denn weder die Seele, die sich unmittelbar auf den Leib bezieht, ist unsterblich, da es dieser nicht ist, und ihr Daseyn überhaupt nur durch Dauer bestimmbar und dadurch bestimmt ist, sofern dieser dauert, noch selbst die Seele der Seele, die zu dieser sich ebenso wie diese zum Leibe verhält“. WW I, 4, S. 283.
 197 WW I, 4, S. 60.
 198 ebenda.
 199 ebenda.
 200 ebenda.
 201 Dieser Freiheitsbegriff ist freilich ebenfalls abstrakt, er hat keinen Bezug zur Wirklichkeit des Bösen, wie er später in der „Freiheitsschrift“ durchgeführt ist. Vgl. dazu Dekker a. a. O. S. 38.
 202 Der Ausdruck „Platonischer Sündenfall“ begegnet zwar erst in einer zwei Jahre späteren Schrift, aber die Sache ist in „Philosophie und Religion“ bereits klar gegeben. Vgl. WW I, 7, S. 82.
 203 WW I, 6, S. 52.
 204 ebenda.
 205 ebenda.
 206 ebenda, S. 56.
 207 ebenda, S. 61.
 208 ebenda, S. 60.
 209 ebenda, S. 61.
 210 vgl. Schellings Ansicht vom Dämonischen in den St. P. V. vom Jahre 1810, WW I, 7, S. 476, die in Bezug auf das Verhältnis Dämon—Leib das gerade Gegenteil ist.
 211 WW I, 6, S. 61.
 212 ebenda, S. 62.
 213 vgl. vor allem folgende Stelle: „Derjenigen also, deren Leben nur eine fortwährende Entfernung von dem Urbilde war, wartet nothwendig der negrteste Zustand, diejenigen im Gegentheil, welche es als eine Rückkehr zu jenem betrachten, werden durch viel weniger Zwischenstufen zu dem Punkt gelangen, wo sie sich ganz wieder mit ihrer Idee vereinigen, und wo sie aufhören sterblich zu seyn; wie es Plato bildlicher im „Phädo“ beschreibt, daß die ersten in den Schlamm der Materie in der untern Welt verborgen werden, von den andern aber die, welche vorzüglich fromm gelebt haben, von diesem Ort der Erde befreit und wie aus einem Kerker losgelassen, aufwärts in die reinere Region gelangen und über der Erde wohnen, diejenigen aber, welche durch Liebe zur Weisheit hinlänglich gereinigt sind, ganz und gar ohne Leiber die ganze Zukunft leben und zu noch schöneren Wohnsitzen als jene gelangen werden“. WW I, 6, S. 62.
 214 ebenda, S. 57, v. m. g.
 215 ebenda, S. 63, v. m. g.
 216 Erst die „Freiheitsschrift“ vom Jahre 1809 ist sehr stark von der Theosophie beeinflusst.
 217 Fuhrmans a. a. O. S. 32 ff; Dekker a. a. O. S. 37 ff.
 218 Die hierher gehörenden Stellen: WW I, 6, S. 665—68.
 219 Bekkers a. a. O. S. 99.
 220 WW I, 6, S. 562.
 221 Fast in dem selben Wortlaut auch in St. P. V. S. 478.
 222 Brief an Georgii vom 19. 3. 1811, Braun a. a. O.
 223 Brief an Schubert vom 6. 4. 1812, Plitt II, S. 306 f. Auch hier schlägt wieder der besprochene Systematisierungsgedanke Schellings durch.
 224 Benz „Wegbahner“ (a. a. O.) gibt eine ziemlich eingehende Analyse dieses Dialogs im Hinblick auf Swedenborg.

- 225 Schröter, Schellings Sämtl. Werke, Münchener Jubiläumsdruck, 7. Ergänzungsband, 1946.
- 226 St. P. V. S. 474.
- 227 Benz hat in seinem Aufsatz a. a. O. S. 22 an Hand von „Clara“ bereits auf den Zusammenhang dieses Schelling'schen Satzes mit Swedenborg hingewiesen.
- 228 St. P. V. S. 475.
- 229 Dieser Satz v. m. g.
- 230 1. Abschnitt aus „H. u. H.“ Nr. 500, 2. Abschnitt ebenda Nr. 577, v. m. g.
- 231 St. P. V. S. 475.
- 232 H. u. H. Nr. 505, v. m. g.
- 233 vgl. dazu oben S. 45 f.; St. P. V. S. 475 f.
- 234 In „Clara“ ist dasselbe als Unterscheidung zwischen der äußeren und inneren geistigen „Lebensgestalt“ ausgedrückt, besonders S. 54; vgl. Benz „Wegbahner“ a. a. O. S. 22 f.
- 235 St. P. V. S. 476.
- 236 H. u. H. Nr. 461, v. m. g.
- 237 H. u. H. Nr. 433, v. m. g.
- 238 St. P. V. S. 476, v. m. g. Man vergleiche dazu Schellings früheren Standpunkt, im vorigen Kapitel sowie seinen späteren im folgenden Kapitel.
- 239 WW II, 4, S. 207 f.
- 240 vgl. Bekkers a. a. O. S. 60.
- 241 S. 55 f.
- 242 V. C. R. Nr. 103, v. m. g. Hierin zeigt sich eine weitere Parallele zwischen Swedenborgs und Schellings Naturphilosophie. Für Swedenborg ist die Tatsache, daß auch die Menschen in der geistigen Welt einer gewissen Umsäuerung aus den reinsten Teilen der Natur bedürfen, einer der wesentlichsten Gründe, weshalb sie ihr Leben in der natürlichen Welt beginnen müssen. Dazu noch eine Stelle: „Da nun der geistige Körper gestaltet werden muß in dem materiellen Körper und gestaltet wird durch das Wahre und Gute, das vom Herrn her durch die geistige Welt einfließt . . . , so ist offenbar, in welcher Weise seine Gestaltung vor sich geht“. V. C. R. Nr. 583. Schelling betont ja immer wieder, daß das Natürliche die Grundlage alles Seins und in ganz bestimmter Hinsicht das erste Existierende ist. Von da her führt er auch seinen heftigen Kampf gegen den abstrakten Idealismus. Man vgl. auch Swedenborgs Werk über das „Jüngste Gericht“ Nr. 9, woraus diese Analogie noch deutlicher hervorgeht.
- 243 St. P. V. S. 476.
- 244 ebenda, S. 477, v. m. g.
- 245 Man vgl. Oetingers „Irrdische und Himmlische Philosophie“, S. 229, wo auf die „intensive“ Seinsweise der Geister hingewiesen wird.
- 246 H. u. H. Nr. 170, v. m. g.
- 247 ebenda, Nr. 462 a.
- 248 ebenda, Nr. 264, v. m. g.; H. G. Nr. 448.
- 249 St. P. V. S. 477.
- 250 Lediglich die Geister, die es bereits auf Erden zur vollen Entschiedenheit nach der einen oder anderen Seite gebracht haben, gehen gleich nach dem Tode in den Himmel oder in die Hölle ein.
- 251 St. P. V. S. 477 f. Swedenborg sagt: „Der Herr gestattet nicht, daß etwas geteilt sei, weshalb es entweder im Guten und zugleich im Wahren, oder im Bösen und zugleich im Falschen sein muß“.
- 252 ebenda, S. 476, v. m. g.
- 253 ebenda.
- 254 Enth. Offb. Nr. 948.
- 255 ebenda, v. m. g. Dies ist zugleich ein guter Kommentar zu Schellings o. a. Satz „der Geist des Menschen ist . . . nothwendig ein Entschiedenes . . . , entweder gut oder böse“.

- 256 „Clara I“, S. 67.
 257 St. P. V. S. 477 f.
 258 ebenda, S. 469.
 259 Schellings Unterteilung der drei Potenzen im Menschen in je drei Unterabteilungen findet sich, jedenfalls was die Potenz des Natürlichen anbelangt, bereits bei Swedenborg; z. B. H. G. 10236: „Das Natürliche des Menschen ist ein äußeres, ein mittleres und ein inneres; das Äußere des Natürlichen hat Gemeinschaft mit der Welt und wird das äußere Sinnliche genannt; das *innere Natürliche* ist es (cf. Schellings „essentificirtes Natürliche“!), das mit dem inwendigen Menschen Gemeinschaft hat, der im Himmel ist; das mittlere Natürliche aber verbindet beide; denn wo ein Äußeres und ein Inneres ist, da muß ein Mittleres sein, das verbindet“. V. m. g.
 260 Es ist klar, daß Schellings Psychologie auf dem alten mystisch-theosophischen Bild-Gottes-Gedanken beruht, der auch Swedenborgs Vorstellungen zugrunde damit. Damit soll kein Werturteil über diese Spekulationen ausgesprochen sein, am wenigsten ein negatives.
 261 St. P. V. S. 470.
 262 ebenda, S. 469.
 263 Man vgl. von hier aus nochmals die unter Anm. 259 wiedergegebenen Sätze Swedenborgs, und es wird einem die innere Verwandtschaft blitzartig klar werden.
 264 V. C. R. Nr. 494, v. m. g. Wohl zu beachten ist folgende Verschiedenheit in der Terminologie: Schelling nennt nur die unterste Stufe des Innern „Gemüth“, Swedenborg hingegen die Gesamtheit des Innern; dieser unterscheidet innerhalb desselben die einzelnen Regionen, wie sich hier zeigt. Beide meinen aber dasselbe.
 265 V. C. R. Nr. 68.
 266 Aus der Kenntnis dieser Swedenborg'schen Theorie erklärt sich auch Schellings scheinbarer Widerspruch, indem er einmal sagt: „Ohne diesen Rapport mit Gott kann . . . der Mensch . . . keinen Augenblick existiren“, und zum anderen, daß er diesen Rapport unterbrechen könne, wonach er doch — zwar im Zustande des Wahnsinnes — weiter existiert, nämlich in der Hölle. (St. P. V. S. 469) — Der Mensch kann sich nämlich von Gott scheiden, aber Gott scheidet sich niemals von ihm. Vgl. oben die weiteren Sätze Swedenborgs.
 267 V. C. R. Nr. 70, v. m. g.
 268 ebenda, Nr. 233.
 269 1. Absatz H. u. H. Nr. 505, 2. Absatz ebenda, Nr. 581, ebenso Nr. 543. Vgl. auch ebenda Nr. 481, 508, 536 u. a.
 270 Nr. 987.
 271 St. P. V. S. 478.
 272 H. u. H. Nr. 462 b.
 273 ebenda, Nr. 462 b ff.
 274 vgl. Schellings Ausführungen über die „Mischung“ der beiden Prinzipien in dieser Welt.
 275 H. u. H. Nr. 479.
 276 ebenda, Nr. 465.
 277 ebenda.
 278 ebenda, Nr. 551.
 279 St. P. V. S. 478.
 280 v. m. g.
 281 H. u. H. Nr. 552, v. m. g.
 282 ebenda, Nr. 194.
 283 St. P. V. S. 478.
 284 Die Natur ist ja für Schelling die „Staffel zur Geisterwelt“, ebenso für Oetinger.
 285 vgl. dazu die Darstellung der Potenzenlehre weiter unten.

- 286 Schröter a. a. O. S. 273.
 287 vgl. unten S. 76.
 288 vgl. unsere Ausführungen weiter oben in diesem Abschnitt.
 289 In den Fragmenten zum Ersten Buch der Weltalter heißt es (Schröter a. a. O. S. 217): „Des Menschen Wille ist sein Himmel, aber es könnte auch heißen: des Menschen Wille ist seine Hölle“. vgl. dazu die Stelle im Zusammenhang!
 290 H. u. H. Nr. 553, vgl. dazu auch die Arbeit von E. Benz „Swedenborg und Lavater, über die religiösen Grundlagen der Physiognomik“ a. a. O., in der die starke Wirksamkeit dieser Swedenborg'schen Ideen hervorgehoben wird. Über Schelling und Lavater sehe man oben im Abschnitt über die Quellen.
 291 „Clara I“, S. 82 f; vgl. Benz „Wegbahner“ a. a. O. S. 24.
 292 Der Gedanke der Reinigung findet sich freilich schon in der Schrift „Philosophie und Religion“, WW I, 6, S. 62; der Ausdruck „das Gute noch viel guter“ ist wörtlich.
 293 WW I, 7, S. 354.
 294 ebenda, S. 375.
 295 H. u. H. Nr. 311, v. m. g.
 296 Ob hier wohl Swedenborgs Anschauungen von Adamiten und „Prä-Adamiten“ eingewirkt haben, wonach unter Adam und seinem Weib nicht die ersten Menschen, sondern die erste Hochblüte der Menschheit zu verstehen ist, der ein Zeitalter der primitiven „Prä-Adamiten“ vorangegangen sei?
 297 St. P. V. S. 480.
 298 Siehe unten im Abschnitt über Anti-Jacobi, S. 97.
 299 E. K. Nr. 49, vgl. auch Nr. 85 und 87; H. u. H. Nr. 252, 304—306.
 300 St. P. V. S. 480.
 301 E. O. Nr. 1218.
 302 Atterbom a. a. O. S. 123.
 303 St. P. V. S. 480.
 304 Man vgl. dazu unsere Ausführungen oben über Schellings Begriff von der ontischen Welt; S. 50 f.
 305 St. P. V. S. 480.
 306 H. u. H. Nr. 170.
 307 ebenda, Nr. 172.
 308 ebenda, Nr. 175, v. m. g.
 309 E. O. Nr. 1218, v. m. g.
 310 H. u. H. Nr. 304.
 311 St. P. V. S. 480, v. m. g.
 312 ebenda, v. m. g.
 313 H. u. H. Nr. 268, vgl. auch Nr. 552.
 314 St. P. V. S. 480.
 315 Im Grunde ist es nicht der Bezug zur Geisterwelt, sondern zur geistigen Welt, der hier zur Rede steht. Schelling unterscheidet hier leider nicht so klar, wie es der Sache angemessen wäre.
 316 ebenda, v. m. g.
 317 St. P. V. S. 481. Vgl. dazu, was Schelling im Gespräch mit Atterbom über Swedenborgs Korrespondenzenlehre sagt, Atterbom a. a. O. S. 123.
 318 H. u. H. Nr. 89, v. m. g.
 319 St. P. V. S. 481.
 320 Darin heißt es: „Und da stehen wir wieder an den Rangordnungen der Seelen... Swedenborg hat dies auf seine Weise versucht und bedient sich zur Darstellung seiner Ideen eines Bildes, das nicht glücklicher gewählt sein kann. Er vergleicht nämlich den Aufenthalt, worin sich die Seelen befinden, mit einem in drei Hauptgemäcker abgeteilten Raume, in dessen Mitte ein großer befindlich ist. Nun wollen wir annehmen, daß aus diesen verschiedenen Gemächern sich auch verschiedene Kreaturen, z. B. Fische, Vögel, Hunde, Katzen, in den großen

Saal begeben; eine freilich sehr gemischte Gesellschaft. Was wird davon die unmittelbare Folge sein? Das Vergnügen, beisammen zu sein, wird bald genug aufhören; aus den einander so heftig entgegengesetzten Neigungen wird sich ein ebenso heftiger Krieg entspinnen; am Ende wird sich das *Gleiche zum Gleichen* (v. m. g.), die Fische zu den Fischen, die Vögel zu den Vögeln gesellen . . .". Bericht J. D. Falks vom 25. Januar 1813. — Goethes frühzeitige und anhaltende Beschäftigung mit Swedenborg und anfänglich geradezu überschwängliche Würdigung seiner Seherschaft sind ja allgemein bekannt, vgl. besonders die Arbeit von Max Morris, Euphorion, 1899, S. 491—510. Zum Goethe-Jahr 1949 erschien in Zürich eine Studie Ad. L. Goerwitz' unter dem Titel „Goethe und Swedenborg“, in der viel Material zu diesem Thema zusammengetragen und unter dem Gesichtspunkt außerordentlich starker Beeinflussung Goethes durch Swedenborg verarbeitet ist.

321 vgl. Brief vom 27. 5. 1810 an Pauline, Plitt II, S. 211 f.

322 vgl. dazu oben S. 21.

323 Den Nachweis für Schelling führen wir in der Analyse der Briefe.

324 Plitt II, S. 192 f.

325 Wie sehr dieser ganze Problemkreis Goethe damals beschäftigt hat, sehe man bei Hankammer, „Goethe und die Mächte“ a. a. O.

326 H. u. H. Nr. 41.

327 Clara S. 19.

328 Benz „Wegbahner“ a. a. O. S. 16.

329 „Desswegen diejenige Nation, die sich am meisten aus der Mischung gesetzt hat . . . , also die frömmste und tugendhafteste oder die ruchloseste und lasterhafteste die meiste Macht hat, weil sie am meisten dämonisch ist“.

330 St. P. V. S. 481.

331 Goethe an Lavater 14. 11. 1781.

332 Gemeint ist natürlich die Mischung von Gut und Böse.

333 vgl. die Auffassungen vom „Dämonischen“ beim alten Goethe; cf. Hankammer „Goethe und die Mächte“, a. a. O.

334 St. P. V. S. 477.

335 vgl. St. P. V. S. 477, Clara S. 65.

336 vgl. die Äußerung über Swedenborgs Geistersehen gegenüber Atterbom in dessen Bericht a. a. O. S. 123.

337 Plitt II, S. 328, v. m. g.

338 ebenda, S. 272 f, vgl. hierzu auch die Analyse der Briefe.

339 H. u. H. Nr. 296, v. m. g.

340 ebenda, Nr. 302.

341 Swedenborg betont mit Nachdruck, daß nur in bestimmten, vom Herrn zu besonderen Zwecken herbeigeführten Ausnahmen, wie bei ihm selbst, die Verbindung bewußt wird; er warnt daher energisch vor allen Versuchen der Menschen, dies Bewußtsein zu wecken.

342 St. P. V. S. 481 f.

343 ebenda, S. 482.

344 St. P. V. S. 48.

345 St. P. V. bis S. 482 Mitte.

346 S. 57—63.

347 z. B. Clara, S. 63.

348 E. Benz „Wegbahner“ a. a. O. S. 24 f.

349 Mitgeteilt in Bekkers „Unsterblichkeitslehre Schellings etc.“ a. a. O. S. 62 f.

350 Clara, S. 57—63.

351 E. Benz „Wegbahner“ a. a. O.; wir nennen in der Folge der Einfachheit halber diesen Hauptteil des Gesprächs „Clara I“ und den Fortsetzungsentwurf „Clara II“.

352 Clara S. 55.

353 St. P. V. S. 475.

- 354 Clara, S. 50.
 355 vgl. hierzu Schellings frühere Ansicht in der Schrift „Philosophie und Religion“, die wir oben behandelt haben.
 356 St. P. V. S. 476.
 357 Clara, S. 57.
 358 vgl. besonders 1. Kor. 15, 44.
 359 Clara, S. 54.
 360 ebenda, S. 43, vgl. dazu auch Schellings Brief an Georgii vom 19. 3. 1811, Braun a. a. O.
 361 vgl. oben über die Entwicklung von Schellings Unsterblichkeitslehre bis 1809.
 362 Clara, S. 47 f.
 363 Clara, S. 45.
 364 St. P. V. S. 468.
 365 ebenda, S. 471.
 366 Clara, S. 48.
 367 Clara, S. 46.
 368 Clara, S. 49.
 369 s. o. im vorigen Abschnitt.
 370 Clara, S. 53.
 371 St. P. V. S. 458. Ein Gedanke, der für Swedenborg grundlegend ist: „(Das Weltall) ist ein vom Ersten bis zum Letzten zusammenhängendes Werk und hängt von dem Einen Gott ab, wie der Leib von seiner Seele“. V. C. R. Nr. 13.
 372 So auch bei Swedenborg: „ . . . weil ihr wesentliches Streben auf die Zeugung des Menschen geht, darum bringt sie auch in alles, was sie zeugt, eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Menschen“. V. C. R. Nr. 585.
 373 St. P. V. S. 458.
 374 vgl. dazu unsere Ausführungen weiter unten.
 375 St. P. V. S. 459.
 376 Vgl. Clara S. 57.
 377 Clara S. 54.
 378 St. P. V. S. 476.
 379 ebenda, S. 477; vgl. Swedenborgs Lehre vom Verhältnis der Abgeschiedenen zu ihrem „Limbus“: dieser Saum (limbus) ist bei denen, die in den Himmel kommen, unterhalb und das Geistige oberhalb, wogegen dieser Saum bei denen, die in die Hölle kommen, oberhalb und das Geistige unterhalb ist . . .“, V. C. R. S. 103.
 380 ebenda, S. 478.
 381 s. o. S. 57 f.
 382 E. Benz „Wegbahner“ a. a. O. S. 24.
 383 Benz' Worte beziehen sich auf den Dialog „Clara“, gelten aber des Zusammenhangs wegen sinngemäß genau so für die St. P. V.
 384 E. Benz „Wegbahner“ a. a. O. S. 24.
 385 St. P. V. S. 482 ff.
 386 ebenda, S. 482, v. m. g.
 387 Clara S. 85, St. P. V. S. 481, vgl. dazu auch Clara S. 75: „Sodaß also, wenn wir nun nach dem Tode in Geisterwonnen versunken und ganz durchdrungen von der göttlichen Gegenwart . . .“.
 388 St. P. V. S. 482 f.
 389 Von hier an alles v. m. g.
 390 Wir zitieren in der Folge stets nach Schröters Druck, weil er den ursprünglichen Text der Handschrift des Entwurfs wiedergibt. Das Eingeklammerte sind Schellings eigenhändige Streichungen.
 391 Schröter a. a. O. S. 273 f.
 392 Schröter a. a. O. S. 273, v. m. g.
 393 ebenda, S. 274, alles v. m. g.

- 394 ebenda, S. 274, v. m. g.
- 395 Paulus: „... *πᾶσα ἡ κτίσις σουσενάξει* ...“ Röm. 8, 22.
- 396 St. P. V. S. 482.
- 397 Bis hierher alles v. m. g.
- 398 Clara S. 54—57; S. 54 das Paulus-Wort.
- 399 sc. die innere Lebensgestalt.
- 400 Dieses Sterben ist ganz wörtlich gemeint. Schelling faßt ja die Weltkörper als eine Art höherer seelisch-organischer Einheiten auf. Vgl. dazu St. P. V. S. 457. Schelling teilt diese Ansicht übrigens mit Goethe. Später hat G. Th. Fechner, wohl hauptsächlich in Anlehnung an Schelling, diesen Gedanken zur Lehre ausgebaut.
- 401 vgl. dazu unsere Behandlung dieses Briefes am Schluß dieses Abschnitts.
- 402 Zuletzt auch E. Benz in seiner Monographie „Swedenborg etc.“.
- 403 Baader WW Bd. 9, S. 419; freilich berücksichtigt B. hierbei nicht, daß Swedenborg ausführlich erklärt, *warum* Christus mit seinem natürlichen Leibe auferstanden sei: er allein habe das menschlich-Natürliche durch sein Leben aus Gott ganz vergöttlicht, sodaß es vom Vater angenommen werden konnte.
- 404 St. P. V. S. 454; Oetinger nannte die Natur das „Fußgestell“ des Geistes; und auch Swedenborg nennt das Sinnliche (durch welches der Mensch mit der Natur verbunden ist) „planum ultimum, in quo vita hominis terminatur, et super quo ut super *basi* se reponit . . .“ (Tafel übersetzt „basis“ mit „Gestell“), A. C. 10236.
- 405 ebenda.
- 406 ebenda, S. 457. Durch die geistige Welt hindurch kehrt die Natur schließlich zu Gott zurück.
- 407 Dies ist ein Gedanke, der in Swedenborgs System ebenfalls eine außerordentliche Bedeutung hat, s. o.
- 408 St. P. V. S. 458.
- 409 Zu ergänzen wäre: als auf der Unterlage der Natur stehend, nicht für sich allein.
- 410 V. C. R. Nr. 33; sieht man näher zu, so zeigt sich dann freilich doch mancher Unterschied.
- 411 H. u. H. Nr. 464 und 466; vgl. auch Anm. 60 oben!
- 412 St. P. V. S. 454.
- 413 St. P. V. S. 458 f, v. m. g.
- 414 ebenda, S. 459, v. m. g.
- 415 ebenda.
- 416 Clara S. 98, v. m. g.
- 417 Swedenborg kennt ja keine geschaffene Engelwelt, s. o. im vorigen Abschnitt.
- 418 vgl. H. u. H. Nr. 306.
- 419 vgl. H. u. H. Nr. 305; statt dessen setzten schriftliche Offenbarungen ein.
- 420 V. C. R. Nr. 402, vgl. dazu Schellings analoge Anschauung im vorigen Abschnitt.
- 421 vgl. V. C. R. Nr. 48, v. m. g.
- 422 Widerspricht sie nicht vielleicht nur einigem im *Buchstaben* der Schrift? Von einer buchstäblichen Auslegung derselben ist man doch auch sonst schon in vielen Punkten abgewichen! „Der Geist ist es, der lebendig macht . . .!“
- 423 ebenda, Nr. 369.
- 424 Clara II, Schröter a. a. O. S. 273 f, v. m. g.
- 425 Diese Polemik gegen den alten Gedanken der „*creatio ex nihilo*“, welche ihm die Orthodoxie seiner Zeit sehr verübelt hat, begegnet oft auch bei Swedenborg (besonders ausführlich in L. u. W.), der freilich andere Konsequenzen daraus gezogen hat: ihm ist alles Physische lediglich das Material oder die Basis, wodurch und worauf sich die geistige Welt aufbaut. Ein „Ende der (sichtbaren) Welt“ kennt er nicht.
- 426 St. P. V. S. 483 f, v. m. g.
- 427 vgl. dazu das Kapitel über die Entstehungszeit von „Clara“.

- 428 vgl. dazu den Schluß dieses Abschnitts.
 429 vgl. dazu das nächste Kapitel.
 430 H. u. H. Nr. 426.
 431 Swedenborg datiert bekanntlich das Jüngste Gericht in das Jahr 1757, wo er selbst Zeuge gewesen zu sein glaubte. So unmöglich diese Behauptung vom Standpunkt der Orthodoxie aus auch ist, — daß seit der Mitte des 18. Jahrhunderts etwas Umwälzendes „passiert“ ist, davon überzeugt uns alles.
 432 Eine der häufigsten Vorstellungen in der Orthodoxie der Zeit, die eine lange Tradition aufzuweisen hat.
 433 Eine Vorstellung, die, lange Zeit als ketzerisch betrachtet, heute wieder allgemeiner aufzuleben beginnt. Namentlich diejenigen, die die Aussagen der Schrift mit der Brille des modernen Existenzialismus zu betrachten pflegen, sprechen davon, daß der Tod für den Menschen das „radikale Hineingehaltenwerden mit Leib und Seele in das Nichts“ bedeutet, erst beim Jüngsten Gericht werde er von Gott aus diesem Nichts wiedererweckt. Freilich, dies ist eine Auffassung, die sich in ihrer Konsequenz und dem Ernst der Todesauffassung wohl sehen lassen kann, es fragt sich nur, ob sie vor der Schrift bestehen kann. cf. P. Althaus „Die letzten Dinge“.
 434 W. A. Tischreden 5, Nr. 5534. Luthers Auffassung ist allerdings kaum auf einen Nenner zu bringen. Z. B. bemüht sich Löscher nachzuweisen, daß Luther gerade die volle Bewußtheit der Seelen und ihr bei-Gott-Sein gelehrt habe, während neuerdings P. Althaus das Gegenteil behauptet. Beide zitieren für ihre Ansicht eine Reihe kaum zu widerlegender Belegstellen. (vgl. P. Althaus „Luthers Gedanken über die letzten Dinge“ im Luther-Jahrbuch 1941, Valentin Ernst Löscher „Auserlesene Sammlung der besten und neuern Schriften vom Zustand der Seele nach dem Tod“, Dresden 1735, oder Hubert Bekkers „Mittheilungen aus Dr. V. E. Löschers Sammlungen von Schriften nach dem Tode“, a. a. O.).
 435 vgl. H. Bekkers „Schellings Unsterblichkeitslehre“ a. a. O. S. 62 f.
 436 s. o. im vorigen Abschnitt.
 437 H. Bekkers „Mittheilungen etc.“ a. a. O., Heft II, S. 174 f.
 438 Clara S. 55 f.
 439 s. Anmerkung 437.
 440 So endet die Unterhaltung beim Eintritt des Arztes mit dem folgenden Gedanken, der uns beim Vergleich mit „Clara II“ neuerlich den krassen Bruch seiner Eschatologie veranschaulicht: „Wir organische Wesen alle vermögen zu sterben, weil wir eigene Ganze sind. Die übrigen Dinge aber sind nur Glieder eines höheren Ganzen der Erde . . . Die Wohltat des Sterbens oder der gänzlichen Befreiung der geistigen Lebensgestalt widerfährt ihnen nicht eher, als bis der Planet sein gesetztes Ziel erreicht hat und stirbt“, Clara S. 57. Hier läßt also Schelling die untermenschliche Kreatur auf das Ende des Planeten warten, während der Mensch seine „Befreiung“ unmittelbar durch den Tod erfährt. Nach dem Bruch läßt er dagegen den Menschen mit seiner vollgültigen Auferstehung auf die Kreatur warten: „Er muß mit seinem vollkommenen Daseyn auf das ihrige (sc. der Natur) warten“, St. P. V. S. 482 f.
 441 WW II, 4, S. 206 ff.
 442 vgl. dazu die andere Bedeutung dieser Worte in den St. P. V., die wir oben behandelt haben.
 443 Bekkers „Schellings Unsterblichkeitslehre“ a. a. O. S. 62.
 444 ebenda, S. 61 f.
 445 Man denke an die verschiedenen Anwürfe und Verdächtigungen, denen er in dieser Zeit ausgesetzt war, und die ihm sehr unangenehm waren, dachte er doch im stillen bisweilen sogar daran, in die theologische Fakultät überzuwechseln. Vgl. Plitt II, S. 366: „Wieder blos Lehrer der Philosophie zu seyn, würde mich nicht in so hohem Grade reizen, aber der allmähliche und schickliche Übergang, den ich dort zur Theologie machen könnte, und zu dem ich auf jeden

Fall die Mittel mir ausbedingen würde, der Gedanke, dadurch unter göttlichem Segen für ganz Deutschland etwas Entscheidendes zu tun . . .“.

446 WW I, 8, S. 94.

447 Im Grunde handelt es sich hier ja um nichts anderes als um die Lehre vom Zwischenzustand der Seelen bis zum Jüngsten Gericht, wie sie die Orthodoxie nach Luther entwickelt hatte, vgl. P. Althaus „Luthers Gedanken über die letzten Dinge“, Luther-Jahrbuch 1941. Auch V. E. Löscher war ein Vertreter der Orthodoxie.

448 Bekkers „Schellings Unsterblichkeitslehre“ a. a. O. S. 62 f.

449 ebenda, S. 63.

450 s. o. S. 83 f.

451 s. o. S. 84.

452 „F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi . . .“, 1812, WW I, 8, S. 19—136.

453 „Swedenborg i. D.“ a. a. O. S. 280 ff.

454 Plitt II, S. 292 f, v. m. g. Wagner war Schelling seinerzeit von Goethe empfohlen worden. In dem betreffenden Empfehlungsschreiben vom 29. 11. 03 heißt es u. a.: „Können Sie ihm den Unterschied zwischen allegorischer und symbolischer Behandlung begreiflich machen, so sind Sie sein Wohltäter, weil sich um diese Arbeit so viel dreht“. Schelling ist Goethes Bitte nachgekommen und hat das Geschäft offenbar gründlich besorgt, sodaß Wagner ihm, wie der oben zitierte Brief zeigt, bei seiner „allegorischen Vision“ als Mitarbeiter willkommen gewesen wäre. Interessant ist vor allem, daß Schelling sich bei diesem stark von Swedenborg inspiriertem Unternehmen an Wagners allegorische Fähigkeiten erinnert, die er selbst einst in ihm geweckt hatte. Das Vertrauen, das Goethe in Schellings allegorisches Wissen setzte, ist nur verständlich bei der Annahme, daß er sich mit Schelling darüber verständigt hatte. Bei Goethes intimer Kenntnis der Swedenborg'schen Lehre von den Entsprechungen — häufig genug mit „Allegorien“ etwas allzu summarisch gedeutet — ist es mehr als wahrscheinlich, daß Goethe zu Schelling auch hierüber gesprochen hat, vorausgesetzt, daß sie sich überhaupt über Swedenborg unterhalten haben. So ließe sich also wiederum eine Brücke zwischen Schelling—Swedenborg und Goethe schlagen. Vgl. dazu unsere Ausführungen im Abschnitt über die St. P. V.

455 WW I, 8, S. 89.

456 ebenda, S. 136.

457 ebenda, S. 93.

458 vgl. Clara, S. 85, 92, 98, St. P. V. S. 481.

459 vgl. St. P. V. S. 478.

460 WW I, 8, S. 93 f.

461 ebenda, S. 94.

462 ebenda, v. m. g.

463 Brief an Pauline vom 27. 5. 1810, Plitt II, S. 211 ff, vgl. dazu auch unten S. 102.

464 WW I, 8, S. 94 f, v. m. g.

465 ebenda, S. 95.

466 ebenda, S. 98.

467 ebenda, S. 101.

468 ebenda, S. 110.

469 z. B. in E. L. Nr. 132 beschreibt Swedenborg, wie er in der geistigen Welt in eine „Schule der Weisheit“ geführt wird: „ . . . ich wurde nun durch eine Ebene zu einem Hügel geführt, und siehe, am Fuße des Hügels . . . , auf welchem die Liebhaber der Weisheit saßen . . .“.

470 H. u. H. Nr. 462 a, v. m. g.

471 WW I, 8, S. 101, v. m. g.

472 V. C. R. Nr. 622, v. m. g.

- 473 ebenda, Nr. 569, v. m. g.
- 474 Theoretisch näher begründet hat Swedenborg diese merkwürdige Erscheinung vor allem in L. u. W. Nr. 292: „Daß nicht nur aus Engeln und Geistern eine Sphäre ausströmt (sc. die als Geruch empfunden oder als Erscheinung gesehen wird), sondern auch aus allem und jedem, was in jener Welt erscheint, als: Aus den Bäumen und aus deren Früchten . . . ja selbst aus Erdstoffen und aus deren einzelnen Teilen, woraus offenbar ist, daß es etwas Universelles sowohl im Belebten als im Unbelebten ist . . .“, ebenda, Nr. 293.
- 475 vgl. H. S. Nr. 18, 22; V. C. R. Nr. 200, 461.
- 476 Atterbom a. a. O. S. 126.
- 477 WW I, 8, S. 104.
- 478 Swedenborgs Lehre erweist sich auch darin wieder als sehr schlicht und einfach und gar nicht „phantastisch“, wie man ihm, dem „Geisterseher“ immer nachsagt.
- 479 vgl. H. u. H. Nr. 51.
- 480 Daß diese Idee an sich gar nicht so selbstverständlich ist, zeigen die im Laufe der „orthodoxen“ Kirchengeschichte immer wieder ausgebildeten Vorstellungen, wonach ein Hauptvergnügen der Seligen darin bestehen sollte, daß sie die Höllenqualen der Ungläubigen mit ansehen *durften*.
- 481 WW I, 8, S. 107.
- 482 ebenda.
- 483 Swedenborgs Lehre über die Erdkörper, die Schelling ja nachweislich gekannt hat, enthält eine ausführliche Beschreibung der „Uralten aus unserer Erde“, E. K. Nr. 49. Weil sie in so vollkommener Unschuld lebten, so heißt es dort: „seien die alten, besonders die uralten Zeiten dem Herrn vor den folgenden wohlgefällig gewesen“. Ferner werden diese „Uralten“ in Nr. 85 als Menschen himmlischer Art beschrieben.
- 484 H. S. Nr. 106; L. u. W. Nr. 186.
- 485 Es gibt nach Swedenborg ungezählte mit Menschen bevölkerte Erden im Weltall, die alle nichts anderes sind, als „Pflanzschulen des Himmels“.
- 486 WW I, 8, S. 107 f, v. m. g.
- 487 Solche Gesetzmäßigkeiten sind in der geistigen Welt die jeder Gesellschaft eigenen und ihrer besonderen Liebesart entsprechenden Grade von *geistigem* Licht und *geistiger* Wärme, sowie ihre spezifische Atmosphäre, die von den Geistern und Engeln zuweilen als „Geruch“ wahrgenommen wird. Niemand kann die „Wärme“, das „Licht“ und den „Geruch“ einer anderen Gesellschaft ertragen, wenn er nicht in der gleichen oder ähnlichen Liebesneigung ist wie sie. Die höllischen Geister werden daher geradezu ohnmächtig und „wie tot“, wenn sie sich ohne Erlaubnis in eine himmlische Gesellschaft vorwagen. Vgl. dazu die oben zitierte Stelle aus V. C. R. Nr. 569.
- 488 WW I, 8, S. 109.
- 489 E. K. Nr. 148, v. m. g.
- 490 WW I, 8, S. 117 f.
- 491 ebenda, S. 118.
- 492 ebenda, S. 121. Bei Lessing, mit dem Jacobi noch befreundet gewesen war, findet sich bereits das Graben-Motiv, freilich unter anderem Vorzeichen: „Das, das ist der garstige, breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und so ernstlich ich auch den Sprung versucht habe“. Es handelt sich um den unüberwindlichen Graben, der Lessing von der historischen Wahrheit Jesu trennt. Zitiert nach K. Barth, *Gesch. d. protest. Theol.*, S. 31.
- 493 ebenda, S. 129.
- 494 ebenda, S. 112, v. m. g.
- 495 Baader hat diesen Gedanken auch oft zum Ausdruck gebracht, ja sogar zum Grundthema seines philosophischen Werkes gemacht. Ob er ihn ursprünglich von Swedenborg hatte, läßt sich schwerlich nachweisen, obwohl sicher ist, daß er schon in früher Jugend dessen Werke gekannt hat. Ebenso bleibt dunkel, ob

Schelling etwa von ihm diesen Gedanken übernommen hat. Fest steht jedenfalls, daß Schelling bei seiner intimen Kenntnis Swedenborgs ihn nicht wohl übersehen konnte.

496 WW I, 8, S. 110, vgl. dazu Fuhrmans a. a. O. S. 294 f.

497 Dekker a. a. O. S. 40.

498 Plitt II, S. 172 ff, s. o. im Abschnitt über Carolines Tod.

499 Plitt II, S. 419 f, v. m. g.

500 Plitt II, S. 421, v. m. g.

501 Plitt II, S. 211 f.

502 Braun a. a. O., v. m. g.

503 cf. oben S. 2.

504 Plitt II, S. 224 f, v. m. g.

505 Vom 19. 3. 1811, Braun „Schelling etc.“ a. a. O.

506 Vgl. unsere Ausführungen über die Entwicklung von Schellings Unsterblichkeitslehre bis 1809. Besonders sei auch auf die glänzend zutreffende Darstellung der eschatologischen Probleme Schellings bei H. Fuhrmans a. a. O. S. 228 ff hingewiesen. Freilich ist der Einfluß Swedenborgs hier noch nicht erkannt.

507 Martin Lamm versucht in seiner Studie über Swedenborgs Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher, Leipzig 1922, nachzuweisen, welche philosophischen Einflüsse Swedenborg aufgenommen hat. Aber er treibt die Sache so weit, daß am Ende Swedenborg eigentlich nur als Eklektiker dasteht. Wir können diese Ansicht nicht teilen. Swedenborg war trotz aller Bildungseinflüsse ein außergewöhnlich selbständiger Geist.

508 vgl. unser einleitendes Kapitel.

509 vgl. Heines Äußerung oben S. 2.

510 s. o. im Kapitel über die Quellen.

511 Swedenborg sagt geradezu: „Der menschliche Geist, wenn er auch noch so sehr alles ergründet und in die Höhe strebt, ist dennoch endlich, und das Endliche in ihm kann nicht entfernt werden, weshalb er schlechterdings unfähig ist, die Unendlichkeit Gottes, wie sie in sich ist, somit Gott zu schauen“. V. C. R. S. 28.

512 Atterbom a. a. O. S. 126, v. m. g.

513 „Wegbahner“ a. a. O. S. 26. Benz' Feststellungen gründen sich vor allem auf S. 93—100 von „Clara“, v. m. g.

514 „Swedenborg“ a. a. O. S. 387—399.

515 vgl. Röm. 11, 36; 1. Kor. 8, 6: „Aus ihm . . . sind alle Dinge“.

516 Zu beachten ist jedoch, daß Swedenborgs einzige Quelle die Offenbarung — Bibel und persönliche Erleuchtung — ist, während Schelling außerdem an die Erkenntnis *über* und *vor* aller Erfahrung durch intellektuelle Schau glaubt.

517 Höhengrade stehen im Unterschiede zu „Breitengraden“. Der Übergang von einem Höhengrad zum anderen ist diskontinuierlich, wie von der Ursache zur Wirkung. Die Breitengrade sind dagegen „kontinuierliche Grade“, wie die Grade z. B. der Wärme. In unserem Zusammenhang interessieren nur die ersteren.

518 L. u. W. Nr. 223, v. m. g.

519 ebenda, Nr. 230.

520 ebenda, Nr. 213.

521 ebenda, Nr. 195.

522 ebenda, Nr. 217.

523 a. a. O. S. 126.

524 L. u. W. Nr. 229.

525 Gerade in dieser Hinsicht bestehen trotz zahlreicher Parallelen doch auch manche Unterschiede, die sich besonders auf J. Böhme zurückführen lassen. Zudem ist Schellings Terminologie oft schwer verständlich und dunkel.

526 vgl. St. P. V. S. 427: „Das Niedere wird freilich dadurch vor dem Höheren gesetzt, aber nicht der Dignität nach, was freilich einen Widerspruch enthalten würde, sondern der *Existenz* nach“.

527 „Clara“ S. 46.

528 St. P. V. S. 435.

529 ebenda, S. 439.

530 vgl. dazu Fuhrmans a. a. O. S. 231: „Schellings Sicht ist aufs Engste mit der des späteren Scheler verwandt, wonach sich die Welt wesentlich konstituiert aus einem Strömenden und einem Formenden, aus Mächten, die zwar grundlegend von einander verschieden sind, aber sich gleichzeitig ergänzen, sodaß das Eine von dem Anderen sein Maß erhält (es ist das Maßgebende) und so bewahrt ist vor einem ungezügelten Losbrechen, während das andere (die Form) von dem Ersten seine Macht und seinen Auftrieb erhält“. Dieselben Worte ließen sich auch auf Swedenborgs Prinzipien „Substanz und Form“ anwenden. Fuhrmans deutet also die Potenzen Schellings im wesentlichen ähnlich, wie wir es oben versucht haben.

531 Es braucht kaum besonders betont zu werden, daß Schellings Potenzenlehre nur eine von den vielen Ausprägungen des allgemein von den Romantikern und Idealisten angenommenen dialektischen Prinzips darstellt. Hier bestehen infolgedessen mannigfaltige Wechselwirkungen. Aber die Romantiker — vornehmlich Schelling und Hegel — haben das Prinzip nicht erfunden, sondern, wie bereits Robert Schneider nachgewiesen hat, übernommen und ausgebaut. Vgl. Schneider a. a. O. S. 102 ff. Wir wollen mit unserem Vergleich nur darauf aufmerksam machen, daß auch Swedenborg mit seiner Lehre von den drei Graden auf Schellings dialektische Methode eine gewisse, allerdings schwer übersehbare Einwirkung hatte.

532 Benz „Swedenborg“ a. a. O. S. 444.

533 Ebenfalls lassen auch Schellings oben behandelte Briefe diese Erwartung aufkommen.

534 Atterbom a. a. O. S. 123.

535 Der Unterschied, den man nicht aus den Augen lassen darf, ist, daß Schelling vom Idealismus und der Romantik, Swedenborg aber vom vorkritischen Rationalismus herkommt. So zeigt sich bei dem Ersteren öfter die Neigung, Gott nach Analogie des Menschen zu „konstruieren“, während Letzterer nur von der „objektiven“ Offenbarung — seine eigene war ihm ja ebenfalls objektiv — ausgeht und ohne Ausnahme den *echten* christlich-theosophischen Bildgedanken durchführt.

536 Der allgemeine Differenzierungsprozeß der Prinzipien in der Natur, wie ihn Schelling einleitend zu der oben zitierten Stelle schildert, ist ebenfalls im wesentlichen demjenigen bei Swedenborg gleich. Nachdem die Natur die organische Stufe erreicht hat, differenziert sie sich wieder mit Schellings Formel: „Das zu A 3 erhobene B scheidet sich wieder, differenziert sich“. Dabei wird „der reale Pol = Pflanze, der ideale = Thier“. Der Prozeß führt aber höher hinauf auf der Schöpfungsleiter: „Indifferenz von Pflanze und Thier (der äußeren Gestalt und inneren Formation nach), die Krone der Schöpfung = Mensch . . .“. Hat die Schöpfung die Stufe des Menschen erreicht, so setzt sie auch hier wieder das lebensschaffende Urprinzip des Gegensatzes durch („ohne Gegensatz kein Leben“): „Aber auch im Einzelnen wieder derselbe Gegensatz durch das *Geschlecht* (Weib = Pflanze, Mann = Thier)“, d. h. das Realprinzip, das auf der Stufe der untermenschlichen organischen Natur seine reinste Verkörperung in der Pflanzenwelt fand, findet sie auf der Stufe des Menschen im Weibe, ebenso findet das Idealprinzip seine Repräsentation auf der menschlichen Stufe im Manne. Im Vorbeigehen sei hier auf Krauses, ebenfalls stark von Swedenborg beeinflusste Metaphysik der Ehe verwiesen, von der wir noch im Anhang kurz handeln wollen. Auch bei ihm findet sich der zuletzt genannte Gedanke Schellings: „Der Mann lebt im Charakter der Vernunft und des Geistes, das Weib im Charakter der Natur und des Leibes; daher ist die freie Thierwelt ein Sinnbild der männlichen und die stille Pflanzenwelt ein Sinnbild der weiblichen Menschheit“. „Urbild der Menschheit“ a. a. O. S. 78.

Daß Swedenborg das Pflanzenreich im Inbegriff als das Entsprechende der Weisheit und das Tierreich als Entsprechung der Liebe angesehen hat, kann man aus unzähligen Stellen seiner Werke abnehmen. U. a. aus H. u. H. Nr. 110 u. 111. Die Terminologie Schellings, Krauses und Swedenborgs, die ja sehr verschieden ist, wie die zitierten Stellen zeigen, wollen wir nicht umständlich erörtern.

537 St. P. V. S. 453.

538 Man vgl. dazu im einzelnen die vorzügliche Darstellung bei E. Benz „Swedenborg“ a. a. O. S. 444—463, sowie Swedenborgs „Eheliche Liebe“, Nr. 83—102.

539 Schröter a. a. O. S. 50; ebenso WW I, 8, S. 212.

540 St. P. V. S. 453 f.

541 Unter dieser versteht Swedenborg freilich im weiteren Sinne die ganze Menschheit, da ja alle Menschen in irgendeinem Verhältnis zu Gott stehen; im weitesten Sinne ist damit auch die ganze Erde gemeint. Nach der Entsprechungslehre bedeutet „Erde“ in der Schrift die Kirche, da die Erde um der Kirche willen da ist. Vgl. zum Schlußsatz der o. a. Äußerung Schellings Goethes Bemerkung gegenüber Eckermann, die eine erstaunliche Übereinstimmung des Dichters mit dem Seher bis in die Terminologie zeigt: „Gott hat sich nach den bekannten imaginären sechs Schöpfungstagen keineswegs zur Ruhe begeben . . . Diese plumpe Welt aus einfachen Elementen zusammensetzen und sie jahraus, jahrein in den Strahlen der Sonne rollen zu lassen, hätte ihm sicher wenig Spaß gemacht, wenn er nicht den Plan gehabt hätte, sich auf dieser materiellen Unterlage eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern zu gründen“.

542 WW I, 8, S. 289.

543 ebenda, S. 290, v. m. g.

544 Bei Swedenborg ist es nicht ganz so und viel diffiziler.

545 vgl. dazu unten im Anhang die gleichlautende Ansicht K. C. F. Krauses.

546 Im Gegensatz zu Schelling hat offenbar F. v. Baader in seiner „Erotischen Philosophie“ mehr von Böhmes Androgyn- Idee profitiert, wenngleich durchaus nicht ausschließlich, wie auch aus dem Bericht Atterboms hervorgeht.

547 WW I, 8, S. 291.

548 In seiner „Lehre vom Herrn“ Nr. 6 zitiert Swedenborg sehr zahlreiche Bibelstellen, die seine Anschauung stützen.

549 Diese unleugbare Eigenschaft Swedenborgs veranlaßte seinen scharfen Kritiker Martin Lamm, den Ausspruch Emersons, Swedenborg sei der letzte Kirchenvater gewesen, fast beifällig zu zitieren. Lamm „Swedenborgs religiöse Schriften“, deutsch 1949, Vorwort.

550 Schröter a. a. O. S. 72 f.

551 Vor allem später in seiner „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“.

552 St. P. V. S. 463.

553 So sieht es auch E. Benz im Hinblick auf „Clara“ in seinem Aufsatz „Wegbahner“ a. a. O. S. 15: „Der Hauptgegenstand des Gesprächs ist identisch mit dem Hauptgegenstand der naturwissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Erkenntnis Swedenborgs: der Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Eben diesen Zusammenhang hat die mechanistische und materialistische Naturwissenschaft und Philosophie bestritten und dort, wo sie eine geistige Überwelt noch aus traditionellen Motiven festhält, die Geisterwelt als das der Natur Entgegengesetzte empfunden und erwiesen“. Man vergleiche dazu die oben zitierten Gedanken des Swedenborgianers Giles, Anm. 75. Weiter heißt es im gleichen Zusammenhang bei Benz: „Wie dereinst Swedenborg dieser Zerreißung und Aufspaltung der Einheit der Welt entgegentrat, so setzt sich hier Schelling die Aufgabe, entgegen der Stimmung und Lehre der mechanistischen und rationalistischen Philosophie seiner Zeit den Übergang aus dem Gebiet der Natur in das der geistigen Welt, ja die gegenseitige Durchdringung von Natur und Geisterwelt zu erweisen und schlägt damit das Grundthema der romantischen Naturphilosophie und Religionsphilosophie schlechthin an“.

- 554 St. P. V. S. 436.
 555 ebenda, S. 433 ff.
 556 L. u. W. Nr. 288.
 557 H. u. H. Nr. 304 ff.
 558 Oetingers berühmtes Wort von der Leiblichkeit als „*finis viarum Dei*“ ist hier also offenbar vorweggenommen. Auch hieran sieht man die Nähe der beiden Geister, die einen exakten Nachweis, von wem jeweils die Einflüsse auf Schelling herrühren, so sehr erschweren. Ähnliches gilt naturgemäß auch für Böhme.
 559 vgl. dazu den letzten Absatz des Abschnitts über die Lehre von der Ehe, wo wir darauf hingewiesen haben, daß Schelling das Ich unmittelbar an das Absolute anknüpfen will. Wie wir sehen, ist auch bei Swedenborg die Schöpfung ein immerwährender Prozeß und mithin alles Geschaffene unmittelbar zu Gott. Dazu eine Stelle aus den H. G.: „Nichts entsteht aus sich, sondern aus einem ihm Vorhergehenden, somit alle Dinge aus einem Ersten, und woraus sie entstehen, durch das bestehen sie auch, und das Bestehen ist ein fortwährendes Entstehen . . .“ Nr. 2886.
 560 H. u. H. Nr. 304.
 561 St. P. V. S. 454.
 562 „Wegbahner“ a. a. O. S. 20.
 563 vgl. auch St. P. V. S. 442, wo Schelling ebenfalls das Wort als das Band zwischen Natur und Geisterwelt bezeichnet. Ebenso „Clara“ S. 109, woraus der Zusammenhang dieses Gedankens mit Swedenborg einwandfrei hervorgeht.
 564 vgl. H. u. H. Nr. 305—310.
 565 vgl. dazu vor allem das Glaubensbekenntnis der „Neuen Kirche“, wie es durch Swedenborg formuliert ist, V. C. R. Nr. 2.
 566 St. P. V. S. 463.
 567 v. m. g. Es ist also symbolisch gedacht.
 568 S. 107 f.
 569 v. m. g. Bei diesen Spekulationen Schellings handelt es sich vielleicht um den stärksten Ausdruck des romantischen Synthesedenkens, wenn man etwa von Hegel absieht. Auf Swedenborgs Lehre von der Wechseldurchdringung des Inneren und Äußeren haben wir oben schon hingewiesen.
 570 S. 41.
 571 vgl. auch E. Benz „Wegbahner“ a. a. O. S. 30.
 572 WW I, 10, S. 312.
 573 WW I, 6, S. 7.
 574 Swedenborg war bekanntlich in seiner naturwissenschaftlichen Zeit an der Weiterentwicklung der Newton'schen Ideen maßgeblich beteiligt gewesen. Nach der Ansicht führender Kosmologen (z. B. Arrhenius und Nirén) hat er dabei sogar die bekannte Theorie von Kant und Laplace vorweggenommen und wahrscheinlich sogar besser unterbaut als diese es getan hatten. Darüber war ihm ebenso wie Fontenelle, Huygens, Kant u. v. a. die Frage brennend geworden wie angesichts der ungeheuren Ausdehnung des Alls die Allgültigkeit des Christus-Ereignisses möglich sein sollte. Diese Frage ist ja — man täusche sich nicht darüber — noch heute für die ausgesprochenen Intellektuellen brennend. Vgl. dazu auch E. Benz „Swedenborg i. D.“ S. 114 ff und „Swedenborg“ S. 463 ff.
 575 „Clara“ S. 97.
 576 Fast wörtlich wie in seinen sämtlichen Spätwerken.
 577 „Clara“ S. 97.
 578 Schröter a. a. O. S. 267.
 579 „Clara“ S. 97.
 580 Alles Geschaffene ist endlich, daher auch der gesamte Kosmos, obwohl sich in demselben die Unendlichkeit des Schöpfers spiegelt. Die Einstein'sche Vorstellung vom „gekrümmten Raum“, der endlos-endlich ist, ist dieser Auffassung

- vielleicht verwandt. Vgl. „Erdkörper“ a. a. O. Nr. 125, wo er von „Erdkörpern am Ende des Weltalls“ spricht, auch rechnet er mit einer endlichen Zahl von Sonnensystemen, wenngleich so groß „als man sich je denken könne“, E. K. 126.
- 581 vgl. „Clara“ S. 109, ebenso Schröter a. a. O. S. 263.
- 582 Damit zusammen hängt dann auch die Anerkennung von Swedenborgs Lehre über die Erlösungstat, indem er erklärte, gerade diese Sonderstellung des irdischen Menschen habe die Erscheinung des göttlichen Mittlers auf der Erde notwendig gemacht, da durch den Abfall des Menschen der Übergang von der materiellen zur intelligiblen Schöpfung zerstört zu werden drohte, die „Existenz Gottes bedroht“ wurde, St. P. V. S. 466.
- 583 „Clara“ S. 98.
- 584 ebenda, S. 108.
- 585 Gibt es im All ein „oben“ und „unten“?
- 586 WW I, 4, S. 10. In seinen Berliner Vorlesungen stellt er solchen Hypothesen entgegen, „daß bei dem langsamen Gang aller Entwicklung nichts Wunderbares wäre, wenn z. B. der der Sonne nächste Planet es nur bis zur Pflanzenentwicklung, der folgende nur zu einer reinen Thierwelt, der dritte in der Reihe erst bis zum Menschen gebracht hätte“. WW I, 10, S. 330.
- 587 WW II, 1, S. 494.
- 588 Delacroix ist der Ansicht, Kant wollte in seinen „Träumen eines Geistersehers“ im Grunde beweisen, daß, wenn man einmal den Begriff des Geistes und der Gemeinsamkeit des Wirkens unter den Geistern gelten lasse, Swedenborgs System so wahrscheinlich wie jedes andere sei“. Zitiert nach Geymüller a. a. O. S. 320, Anm. 2.
- 589 Am Ende des ersten Bandes seiner Schrift „Irrdische und himmlische Philosophie Swedenborgs etc.“ stehen folgende Worte: „Lieber Leser, diss Buch ist nicht geschrieben, daß du alles glaubest, sondern daß du prüfest. Alle Heilige neuerer Zeit haben in ihren Gesichtern Träume eingemischt. Behalte das Gute, das wenig ist, laß das Irrige stehn, das viel ist“. Man ist hier übrigens versucht, Oetinger des Gebrauches des wenig kritischen Arguments zu bezichtigen, daß das „ehrwürdige“ Alter erst eine Offenbarung zur Offenbarung mache.
- 590 Das Stichwort stammt von M. Claudius.
- 591 Atterbom a. a. O. S. 123.
- 592 Schellings Bestreben, die bedeutenden theosophischen Lehren zu systematisieren, haben wir schon besprochen. Was nun Swedenborgs Lehren anbetrifft, so scheint Schelling im Jahre 1818 empfunden zu haben, daß sie sich ihrer Natur nach schlecht für eine solche Prozedur eigneten. Allerdings hat er den Grund hierfür nicht — wie es wohl richtiger gewesen wäre — in der großen Eigenständigkeit und starken Durchbildung von Swedenborgs System gesehen, die einer selektiven Übernahme einzelner Punkte starke Hindernisse in den Weg legten, sondern im Gegenteil gerade in dem „Wirrwar“ seiner Lehre. So scheint er denn — im Verein mit Baader, dessen ähnliches Bestreben ja vor allem J. Böhme galt — seinem Unmut darüber offen Ausdruck gegeben zu haben. Jedenfalls läßt sich Atterboms Bericht darüber kaum anders deuten, wo es heißt: „Im Allgemeinen haben sie von seiner Lehre dieselbe Ansicht wie wir: nämlich, daß in derselben die schönste Gemüthlichkeit, die frömmste Poesie, die glänzendste Gedankentiefe mit abstraktem Dogmatismus und schlechter Mathematik einen wunderlichen Kampf führe, in welchem Wirrwar es ihm zu Zeiten geschähe, daß die herrlichsten speculativen Gedanken . . . in der Anwendung zum Theil reiner Unverstand wurden“.
- 593 z. B. in G. V. Nr. 135. Nach seiner Lehre von dem Verhältnis des Menschen zur Geisterwelt kann eine echte Offenbarung auch gar nicht anders zustande kommen, da jeder nur mit solchen Geistern in Verbindung kommt, die ihm gleichen und von denen er immer nur das erfährt, was er schon weiß, bzw. was in seinem Unbewußten schlummert.

- 594 Die von uns aufgezeigte kritische Auseinandersetzung spielt sich ja vor dem Jahre des Berichtes, 1818, ab.
- 595 Dasselbe gilt im Grunde von Oetinger, dessen Kritik — wie aus der Darstellung von E. Benz deutlich wird — in den dogmatischen Voraussetzungen seiner Zeit und in persönlichen vorgefaßten Meinungen stecken blieb. So hielt er, der Amanuensis *Bengels*, dessen Voraussage des Weltendes für das Jahr 1837 für inspiriert (!) und war daher natürlich gegen Swedenborgs Lehre über das Jüngste Gericht besonders voreingenommen. Sein von daher begreiflicherweise leidenschaftlicher Versuch, vom Buchstaben der Schrift aus Swedenborgs Eschatologie zu widerlegen, wurde seinerseits durch die moderne Bibelwissenschaft zu Fall gebracht.
- 596 vgl. die philosophiegeschichtliche Darstellung v. Asters in Dessoirs „Geschichte der Philosophie“, Berlin 1925, S. 509.
- 597 Seit dem Jahre 1802 bis zum Tode 1832, vgl. unseren Auszug aus der Vorrede zu „Geist der Lehre I. Swedenborgs“ am Ende dieses Abschnitts.
- 598 vgl. „Lebenlehre“ a. a. O. S. 466: „Die Menschheit bildet sich als Ein wahrhaft geselliges Ganze, als Ein größter Mensch . . .“.
- 599 ebenda.
- 600 ebenda, S. 154.
- 601 a. a. O. S. 78—91.
- 602 „Lebenlehre“ a. a. O. S. 259.
- 603 Dazu gibt K. folgende Anmerkung: „Auf ähnliche Weise, als Swedenborg, scheint es einigen neuern Heilseherinnen ergangen zu sein, daß sie nämlich ihre magnetischen Phantasieanschauungen mit historischer Wirklichkeit verwechselt haben. Aber die Beschreibungen des Mondes und seiner Bewohner, welche Swedenborg gibt, stimmen mit denen der (oben S. 165, Note *) erwähnten Seherin nicht überein, welches schon eine äußere Anzeige ist, daß beide nicht zugleich wahr sein können.“
- 604 ebenda, S. 165.
- 605 Wir verdanken den Zugang zu diesem einzigen Exemplar seinem Besitzer, Herrn Dr. Herbert Fritsche. Ihm sei an dieser Stelle nochmals unser herzlichster Dank gesagt.
- 606 Im wesentlichen sind es wörtliche Auszüge aus Swedenborgs Werk „Von dem neuen Jerusalem und seiner himmlischen Lehre“; die Reihenfolge der Abschnitte und ihre Überschriften sind fast durchweg daraus entnommen. Vgl. den Abdruck der Vorrede.
- 607 „Der geistige Inhalt der Lehre Immanuel Swedenborgs. Aus dessen Schriften. Mit einer katechetischen Übersicht und vollständigem Sachregister“, herausgegeben von Dr. J. M. Vorherr. Im Vorwort des Verlags wird erklärt, daß es sich um die Neuauflage des bei Fleischmann in München 1832 erschienenen Buches handelt; von der Verfasserschaft Krauses findet sich keinerlei Andeutung.
- 608 Plitt II, S. 101.
- 609 ebenda, S. 179 ff.
- 610 Plitt I, S. 373.
- 611 Schneider a. a. O. S. 108 ff.
- 612 Gegen die oben zitierte Stelle könnte man höchstens einwenden, daß Schelling die bestellten Schriften nicht erhalten oder nicht gelesen habe, da darüber ja nichts ausdrücklich berichtet wird.
- 613 Plitt II, S. 277 ff.
- 614 „Dieses Urtheil“, sagt er mit besonderer Betonung, „das ich übrigens nach der gewissenhaftesten Überzeugung niederschreibe und vor Gott und Christus zu verantworten bereit bin, muß, wie sich versteht, im strengsten Verstande unter uns bleiben“.
- 615 Schneider a. a. O. S. 108.

Literaturnachweis

- Allhaus, P.* Luthers Gedanken über die letzten Dinge, Luther-Jahrbuch 1941.
- Atterbom, P. D. A.* Menschen und Städte, Begegnungen und Beobachtungen eines schwedischen Dichters in Deutschland, Italien und Österreich 1817/19, neu hrsg. von C. M. Schröder, Hamburg bei Duck, o. J.
- Baader, Fr. v.* Sämtliche Werke, 16 Bde., Leipzig 1850—60.
- Bekkers, H.* Mittheilungen aus Dr. Valentin Ernst Löschers auserlesener Sammlung von Schriften aus dem 17. und 18. Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode. Augsburg 1835.
- „ Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhange ihrer Entwicklung dargestellt, in: Abh. d. I. Cl. d. k. Ak. d. Wiss. XI. Bd. I. Abth.
- Benz, E.* Swedenborg als geistiger Wegbahner der deutschen Romantik und des deutschen Idealismus, in: Deutsche Vierteljahrsschrift f. Lit. Wiss. u. Geistesgesch., Jg. XIX, Heft 1.
- „ Swedenborg in Deutschland, F. C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs, nach neuen Quellen bearbeitet. Frankfurt/Main 1947.
 - „ Emanuel Swedenborg, Naturforscher und Seher. München 1948.
 - „ Swedenborg und Lavater. Über die religiösen Grundlagen der Physiognomik, in: Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. 57, 1938.
- Bracken, E. v.* Meister Eckhart und Fichte. Würzburg 1943.
- Braun, O.* Schellings geistige Wandlung in den Jahren 1800—1810, Diss. Jena 1906.
- „ Schelling als Persönlichkeit, Briefe, Reden, Aufsätze, hrsg. von, Leipzig 1908.
- Dekker, G. J.* Schellings letzte Wandlung, Diss. München 1927.
- Fichte, G.* Kritik aller Offenbarung, WW I.
- Fuhrmans, H.* Schellings letzte Philosophie, in: Neue deutsche Forschungen. Berlin 1940.
- Geymüller, H. de.* Swedenborg und die übersinnliche Welt, deutsch mit Vor- und Nachwort von H. Driesch. Stuttgart/Berlin 1936.
- Giles, C.* Das Wesen des Geistes und der geistigen Welt, neun Vorlesungen, deutsch, 4. Aufl. Zürich 1935.
- Goerwitz, Ad. L.* Was lehrt die Neue Kirche? Zürich 1938.
- „ Goethe und Swedenborg. Zürich 1949.
- James, W.* Essays über Glaube und Ethik, deutsch Gütersloh 1948.
- Hankammer.* Goethe und die Mächte. 1943.
- Hartmann, v.* Schellings philosophisches System. Leipzig 1897.
- Kluckhohn, Paul.* Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik, 2. Auflage. Halle 1931.
- Koch, W. A.* Briefe deutscher Romantiker. Leipzig 1938.

- Krause, K. C. F.* Lebenslehre, Göttinger Vorlesungen, hrsg. von Paul Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig 1904.
- „ Urbild der Menschheit, 2. Aufl. Göttingen 1851 (1. Aufl. 1811).
- „ Geist der Lehre Immanuel Swedeborgs. Aus dessen Schriften. Mit einer katechetischen Übersicht und vollständigem Sachregister. Hrsg. von Dr. J. M. C. G. Vorherr. München 1832 bei Ernst August Fleischmann.
- Lamm, M.* Swedenborg, eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher. Leipzig 1922.
- „ Emanuel Swedeborgs ausgewählte religiöse Schriften, mit einem Nachwort von Ernst Benz. Marburg 1949.
- Leese, K.* Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Berlin 1929.
- „ Von Jakob Böhme zu Schelling, zur Metaphysik des Gottesproblems. In der Reihe „Weisheit und Tat“, hrsg. von Paul Hoffmann. Erfurt 1927.
- Löscher, V. E.* Auserlesene Sammlung der besten und neuern Schriften vom Zustand der Seele nach dem Tode. Dresden 1735.
- Lütgert, W.* Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Gütersloh 1923 ff.
- Menzer, P.* Kants populäre Schriften, darin: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (1766) und „Von den Bewohnern der Gestirne“ (1755). Leipzig 1911.
- Oetinger, F. C.* Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie zur Prüfung des Besten ans Licht gestellt. 1765.
- Plitt, G. L.* Aus Schellings Leben in Briefen, 3 Bde. Leipzig 1869—1870.
- Rhine, J. B.* Die Reichweite des menschlichen Geistes, deutsch Stuttgart 1950.
- Schelling, Fr. W. J. v.* Sämtliche Werke I. Abth. Bd. 1—10, II. Abth. Bd. 1—4.
- Schneider, R.* Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen. Würzburg-Aumühle 1938.
- Schröter, M.* Die Weltalter Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813, hrsg., München 1946 als 7. Nachlaßband des Münchner Jubiläumsdrucks der Werke Schellings.
- Schubert, G. H.* Selbstbiographie unter dem Titel: Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben, 3 Bde. Erlangen 1854—1855.
- „ Die Zaubereisünden. 1854.
- Swedenborg, E.* Die Eheliche Liebe. 1768.
- „ Enthüllte Offenbarung. 1766.
- „ Erdkörper im Weltall. 1758.
- „ Erklärte Offenbarung. 1759.
- „ Göttliche Vorsehung. 1764.
- „ Himmlische Geheimnisse im Worte Gottes. 1749.
- „ Himmel und Hölle. 1758.
- „ Vom Jüngsten Gericht. 1758.
- „ Die Lehre von der Heiligen Schrift, 1763.
- „ Liebe und Weisheit. 1763.
- „ Wahre christliche Religion. 1771.
- Tafel, R. L.* Documents concerning E. Swedenborg. London 1875.
- Tillich, P.* Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung. Gütersloh 1912, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hrsg. von A. Schlatter und W. Lütgert.
- White, St. E.* Uneingeschränktes Weltall, deutsch mit Vorwort von C. G. Jung, Zürich 1948.

Register der Namen und Sachen

- Alchemie 60
 Althaus, P. 151
 Aster, v. 135
 Atterbom, P. D. A. 8, 11, 19, 29,
 30, 35, 40, 61, 95, 102, 104 ff,
 111, 114 f, 124, 136 f, 140
 Auferstehung d. Fleisches 83, 86
 Aufnahmsgefäß (receptaculum) s.
 Wesen des Menschen
 Auguste Böhmer, 21 ff, 64

 Baader, Fr. v. 5, 7 ff, 11, 18 f, 30,
 32, 35, 78, 104 ff, 111, 124, 130,
 136, 140, 141, 153, 156
 Bekkers, H. 30, 32, 41, 45, 49, 71,
 78, 84, 86 f, 151
 Bengel, J. A. 159
 Benz, E. 5, 14, 16, 27, 30 ff, 66, 71,
 74, 88 f, 106 f, 111, 117, 136, 156
 Bild Gottes, der Mensch als - 72,
 111, 146, 155
 Böhme, J. 7 f, 23, 30, 45, 60, 104,
 110, 113, 115, 118, 136, 154, 156
 Braun, Otto 20
 Bulfinger 132

 Caroline Sch. 20 ff, 33 ff, 64 f, 67,
 101
 Christologie 114 ff
 Clairvoyance 11 f, 52
 Claudius, M. 158
 Coleridge, S. T. 135

 Dämonische, das 66 f
 Dante 92
 Dekker, G. J. 7, 16, 20, 42, 70, 101
 Driesch, H. 4, 135 f

 Eckhart, Meister 138
 Emerson 156
 Engel und Geister, geschaffene 59,
 68
 Ehe, eheliche Liebe 29 f, 101 f, 106,
 111 ff, 127 f, 155
 Ehen im Himmel 23
 Einfluß der Geister und Engel, s.
 Rapport
 Einstein, A. 157
 Entsprechungen (Korrespondenz-
 Theorie) 30, 60 ff, 69, 94 f,
 106 ff, 137
 Erbböses 68
 Erlösung 114 ff
 Ernesti 89
 Eschatologie 17, 81 ff u. ö.
 —, volle Anerkennung der Sweden-
 borgschen — durch Schelling
 57 f
 —, Bruch Schellings mit Sweden-
 borgs 78 ff u. ö.
 Eschenmayer 128
 Essentifikation d. Physischen im
 Tode (cf. Limbus) 49 f, 72 f,
 84 ff, 88

 Falk, J. D. 64, 148
 Fechner, G. Th. 150
 Fichte, G. 9, 123, 138
 Fontelle 157
 Fortdauer des ganzen Menschen 73
 Fuhrmans, H. 7 f, 33, 45, 141

 Geist, Wesen des —es 139 u. ö.
 Geister, Erinnerungskraft der —
 54 ff

- , Reinigung der — (cf. Purgatorium) 51, 58
Geistergesellschaften s. Gesellungsprinzip
Geisterseher s. unter Vorurteile
Geisteruniversum 66
Geisterwelt, Rapport mit der — 66 ff
—, Realität der — 61 f, 90
—, Philosophie der — 46
Geistige Welt, Gegenständlichkeit 61 f
Geistleib, Wirklichkeit des -es 50, 86
Geistlichkeit 15, 22 f, 45, 48 f, 58, 72, 103, 107, 109 f, 113, 115, 138
Geymüller, Baron de 3, 135
Geschichtstheorie Schellings 70 f
Geschlechtsdifferenzierung 111 ff, 155
Georgii 102 f, 132
Gesellungsprinzip der Geister 64 ff, 91, 93, 100 ff, 142 147 f
Giles, C. 139
Goethe, J. W. 21, 34, 64 ff, 140, 147 f, 150, 152, 156
—, „Faust“ 17
—, und die Geisterwelt 17
Goerwitz, Ad. L. 136, 139, 148
Goldene Zeit 59 f, 67, 96 f
Göschel, C. Fr. 87
Gotter, Louise 24 ff, 101 f
—, Pauline 33 ff, 64, 67
Grade, Swedenborgs Lehre von den —n (cf. Potenzen) 79, 106 ff
Hankammer, P. 148
Hartmann, E. v. 136
Hegel, G. W. F. 9, 14, 136, 155
Heilsgeschichtliches Gesetz 82 f
Heine, H. 1 f, 102, 135
Hellsehen, s. Clairvoyance
Himmel, Zustand nicht Ort 96
Hofacker, L. 130
Hohlfeld, P. 127
Hölle, Wesen der — 52, 54
Huygens 157
Identitätsbeweise der Geister 5
Intellektuelle Anschauung 9, 16
Jacobi, Fr. H. 86, 88 ff, 139
James, W. 140
Jenseitserwartungen, Wiederbelebung der christlichen — 31
Jung, C. G. 4, 135
Jung-Stilling 5, 31, 78
Jüngstes Gericht 75 f, 86
— bei Schelling und Swedenborg 83 f
Kant, I. 3 f, 10, 13 f, 89, 119 f, 123, 128 f, 135, 138 f, 157 f
—, Anerkennung Swedenborgs 4, 14
—, Kritik an Swedenborg 13 f
—, Kritik Schellings an — 15 f
—, Einfluß auf protestantische Dogmatik 17
Kerner, J. 128
Kontinuität des Menschen durch den Tod hindurch 72
Korrespondenztheorie s. Entsprechungen
Krankheit, Wesen der 53
Krause, K. Chr. Fr. 2 f, 127 ff, 141, 155, 159
Kritik an Swedenborg, Prinzipien der — 5, 123 ff
Lambert 120
Lamm, Martin 108
Lavater, C. 5, 16, 30 f, 78
Leese, K. 9, 138
Liebe, herrschende — des Menschen 55
Limbus (cf. Essentifikation) 4, 50, 84, 145, 149

- Löscher, V. E. 84 ff, 151
 Lucifer-Mythus 59
 Lütgert, W. 9
 Luther, M. 84, 91 f, 151

 Malebranche 129
 Michaelis, Ph. 24, 26
 Mikrokosmos-Idee 79
 Münchner Versuche 11, 19

 Natur, Endschiedsal der 77
 — und Geisterwelt, Verhältnis
 zwischen — 62 ff
 Naturphilosophie Schellings und
 Swedenborgs im Vergleich 69,
 76, 79, 81, 90
 Nebulartheorie 157
 Neue Kirche 8, 129, 140
 Newtons Gravitationsgesetz,
 Schellings Kampf gegen —
 119 f

 Oetinger 5, 7, 14, 18, 23, 27, 32,
 45, 48, 78, 103, 115, 123, 132,
 134, 150, 157
 —, Kritik an Swedenborg 158 f
 Offenbarungen, Objektivität der --
 3 f
 Offenbarungskritik, Schwierigkeit
 jeder — 123 f
 Ontische Welt (cf. Geisterwelt, Re-
 alität der —, Geistige Welt, Ge-
 ständlichkeit) 9, 14 ff, 61, 138
 Orthodoxie, kirchliche 23, 72, 78, 83
 86 ff, 105, 114, 150 ff
 —, Gothenburger 89
 Ossoli, Marquise de 1

 Pantheismus 7
 Parapsychologie (cf. Münchner Ver-
 suche) 3 ff
 Paulus 72, 77, 123, 136
 Pernetty, J. A. 130
 Pietismus 5

 Planetenbewohner 118 ff
 Plato 13, 42, 144
 Plitt 142
 Plouquet, G. 132 ff
 Potenzen (cf. Grade) 46, 73 ff, 79,
 104, 109, 111, 146, 155
 —, Umformung der — in histor.
 Perioden 70, 75, 80
 Positive Philosophie 7
 Prämissen der Eschatologie (s. d.)
 Schellings und Swedenborgs
 78 ff, 105
 Pregizer 132
 Psychologie Schellings und Sweden-
 borgs s. unter Schelling resp.
 Swedenborg
 Purgatorium 51

 Rapport mit der Geisterwelt 66 ff
 Rhine, J. B. 20, 140
 Ritter, J. W. 11, 136
 Romantik, Romantiker 27, 30, 66,
 111, 118, 156

 Scheler, M. 155
 Schelling, Karl 102
 Schelling, F. W. J., Kritik an Kant
 15 f, 139
 —, Anerkennung von Swedenborgs
 Eschatologie durch — 57 f
 —, Philosophie der Geisterwelt
 13 f, 16 f
 —, Psychologie 52 f, 72 f, 109, 146
 —, „Ort im Leben“ seiner Aus-
 einandersetzung mit Sweden-
 borg 26
 —, Verhältnis zu Pauline G. (s. d.)
 39 f
 — und der Spiritismus 18
 —, „Verdüsterung“ 20 ff, 25, 39
 —, Weltalter und Weltalterrätsel
 s. d.
 Schneider, R. 7, 9, 15, 22, 131 ff,
 155

- Schröter, M. 36 ff, 46, 75, 142
 Schubert, G. H. 11 ff, 18, 78, 141
 Schwäbische Tradition 9, 17, 22,
 114, 131, 133 f, 137
 Seele als „Band“ von Leib und
 Geist 72 f
 Seelenschlaf (Psychopannychia) 84
 Seelensterblichkeit (Thnetopsy-
 chismus) 84, 151
 Spiritismus, spiritist. Hypothese 4,
 135, 140
 Spuk 4
 Successionstheorie (cf. Potenzen,
 Umformung der —) 46, 85 ff
 143
 —, Vergleich von Schellings und
 Swedenborgs — 70 f
 Sündenfall 59, 67, 73, 79 f, 115 ff,
 138
 Symbiose der Menschen und Geister
 66
 Swedenborgianer 3, 8, 138, 140
 Swedenborg, Bibelauslegung 61
 —, das Neue seiner Eschatologie
 (s. d.) 83 ff, 151
 —, seine Systematik 4, 8, 14
 —, Psychologie 53 f
 — und der Spiritismus 18, 140

 Tafel, I. 8, 31, 130, 136
 Theosophie 7 ff, 100 u. ö.
 Tillich, P. 5, 136
 Tod als Folge des Sündenfalls 80
 — als Übergang 71

 —, geistiger 81
 —, Wesen des Todes 48 ff
 Trinitätslehre 114

 Universalität der Erlösung 119 ff
 Unsterblichkeit 71 f
 —, individuell oder allgemein 43 ff

 Verklärungspunkt, der Mensch
 als — zwischen Natur und
 Geisterwelt 79 f, 117, 121
 Versöhnungslehre 114
 Visionen, cf. Offenbarungen u.
 Offenbarungskritik
 Vorherr, J. M. C. G. 128 f, 131
 Vorurteile bei der Beurteilung
 Swedenborgs 1 ff

 Wahlverwandtschaften (Goethe)
 65, cf. Gesellungsprinzip
 Wahnsinn (cf. Hölle) 52, 54
 Weltalter, Schellings 71, 105, 111,
 114 f
 Weltalterrätsel 36 ff, 143
 Wesen des Menschen nach Sweden-
 borg 66
 White, St. E. 135
 Wieland 64
 Windischmann 25, 36

 Zwischenzustand (Interimszust.)
 83 ff, 151 f
 Zusammenhang zwischen Natur u.
 Geisterwelt (cf. Natur u.
 Geisterwelt) 60, 62 ff
-

Lebenslauf

Am 30. April 1921 wurde ich, Hans Christian Friedemann Horn, als Sohn des Studienrats Dr. Johannes Horn zu Oppeln in Oberschlesien geboren. Ich besuchte die Volksschule und Oberschule zu Brake i. O., später das Reformrealgymnasium zu Jena. Dort erhielt ich im Februar 1938 das Zeugnis der Reife. Hierauf studierte ich an den Universitäten von *Jena* und *Breslau* fünf Semester Germanistik, Geschichte, Anglistik und Theaterwissenschaft. Durch Militärdienst wurde mein Studium zwischen 1940 und 1945 unterbrochen. Nach meiner Rückkehr aus kurzer Kriegsgefangenschaft nahm ich an der Universität zu *Halle* die Studien wieder auf, wechselte jedoch zur Theologischen Fakultät über. Seit dem Wintersemester 1947 studierte ich an der Philipps-Universität zu *Marburg*; sodann seit dem Wintersemester 1950 zwei Semester an der Universität *Basel*.

In den Fächern Deutsch, Geschichte, Englisch und Theaterwissenschaft zählen folgende Herren Professoren und Dozenten zu meinen Lehrern: In *Jena*: Maschke, zur Nedden, Scheuner, Friedr. Schneider, Wesle und Witte; in *Breslau*: Feldmann, Merker, Quint. In der Religionswissenschaft, Theologie, Philosophie und Psychologie darf ich folgende Herren Professoren und Dozenten zu meinen Lehrern rechnen: in *Halle*: Aland, Eißfeldt, Fascher, † Heinzelmann, E. Klostermann, P. Menzer, † Schniewindt; in *Marburg*: Balla, Benz, † H. Frick, Ebbinghaus, Goldammer, Heiler, Möbus, Rudolph, Siegfried, Uckele, Zeller, Zscharnack, sowie Frau Dorer; in *Basel*: K. Barth, W. Baumgartner, A. Bertholet, K. Jaspers und van Oyen.

